

Altes und Neues

von

Theodor Zahn



Class

204

Book

Z 13

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by

EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902

Altes und Neues

in Vorträgen und kleineren Aufsätzen
für weitere Kreise

Von

Theodor Zahn 1838-



1927

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl
Leipzig

GERMANY

LIBRARY

1927

204

Z13

83135



VERBODEN TOEGANG

VERBODEN

TOEGANG

Vorwort.

Daß ich in meinem hohen Alter noch einmal wage, eine Sammlung kleinerer Arbeiten für weitere Kreise herauszugeben, wie ich es vor 33 Jahren durch die Veröffentlichung der „Skizzen aus dem Leben der alten Kirche“ (1894) versucht habe, mag man sich aus der freundlichen Aufnahme jenes erstmaligen Versuches gleicher Art erklären.

Eines kurzen Vorwortes aber bedürfen die Worte „Altes und Neues“ an der Spitze des diesmal gewählten Buchtitels, weil sie mehrdeutig sind. Man findet z. B. in dem letzten Kapitel der „Italienischen Federzeichnungen“ einen großen Abschnitt, der bisher überhaupt noch nicht gedruckt war (S. 114—123; S. 131—136 Anm. 59—75). Die ausführlichste Abhandlung des ganzen Bandes über „Staatsumwälzung und Treueid“ (S. 137—189), welche zuerst im J. 1919 in unserer N. kirchl. Zeitschr. XXX S. 309—361 erschienen ist, kann an sich eher neu als alt genannt werden, zumal sie durchaus auf dem Boden des heute noch andauernden politischen Niederganges unseres Vaterlandes und Volkes fußt. Aber auch die älteren Stücke dieses Buches sind einer durchgreifenden Prüfung, Berichtigung und Erweiterung unterzogen worden.

Erlangen, d. 4. März 1927.

Th. Zahn.

Inhalt.

	Seite
1. Bibelwort im Volksmund (1893)	1—31
2. Natur und Kunst im Neuen Testament (1899)	32—61
3. Der Ausbruch des Vesuvius im J. 79 n. Chr. nach seinem Ein- druck auf Heiden, Juden und Christen (1922)	62—84
4. Federzeichnungen eines deutschen Theologen von einer italienischen Reise im Herbst 1913 (1914)	85—136
I. Urteil eines deutschen Katholiken über die Feier der Messe in der Peterskirche	85
II. Ein katholischer Protest gegen die römische Inquisition	88
III. Grottaferrata	93
IV. Monte Cassino	99
V. Die Bronzestatue des Petrus in der Peterskirche	103
VI. Ariccia	114
5. Staatsumwälzung und Treueid in biblischer Beleuchtung (1919)	137—189
6. Festrede zum 100. Geburtstag J. Chr. K. von Hofmanns (1910)	190—209
7. Ein Brief von E. M. Arndt aus dem J. 1820 (1910)	210—214

Bibelwort im Volksmund.



Wer redet, der denkt. Das scheint sehr selbstverständlich zu sein. Ist doch die Rede ein Ausdruck des Gedankens und zwar der deutlichste, dem Anderen verständlichste Ausdruck unseres Gedankens. Man muß etwas zu sagen wissen, d. h. man muß einen Gedanken haben, um reden zu können, und man muß nicht nur zusammenhängend gedacht haben, man muß auch die vorher gedachten Gedanken im Augenblick des Redens noch einmal in ihrer ursprünglichen Kraft und Frische denkend hervorbringen, wenn man geordnet, klar und überzeugend reden will. Die feingebildeten Griechen des Altertums gebrauchen ein einziges Wort („Logos“) sowohl für das gesprochene oder geschriebene Wort, als für die denkende und die Erfüllung ihrer Gesetze fordernde Vernunft. Darnach könnte es als eine Unnatur erscheinen, daß jemand gedankenlos rede. Und doch, was ist gewöhnlicher, als dies! Ja, ich wage die unhöfliche Behauptung, wir alle reden bis zu einem gewissen Grade täglich und stündlich gedankenlos; wir sagen sehr vieles, ohne daß wir die Gedanken, deren Ausdruck unsere Worte ursprünglich waren, von Grund aus neu denken und ihre Tragweite ermessen. Auch wenn wir wirkliche Gedanken aussprechen, sind es zum allergrößten Teil nicht unsere eigenen Gedanken, schon darum nicht, weil keiner sich seine eigene Sprache schafft. Die Sprache in der wir reden, haben wir ererbt, und sie hat seit Jahrtausenden den vorangegangenen Geschlechtern unseres Volks zum Ausdruck ihrer Gedanken gedient. Im Vergleich zu dem, was ein jeder als Erbgut von den Vätern empfängt, ist der Einfluß des Einzelnen auf die Gestaltung der Sprache immer nur ein sehr bescheidener. Ein Mann, der wie vielleicht kein anderer auf die Fortentwicklung unserer Sprache eingewirkt hat, Luther, hat bekannt, daß er das beste Sprachgut aus dem Munde des geringen Volkes sich angeeignet habe¹⁾. Die Schätze waren im heimischen Boden vorhanden, sie wollten nur gehoben und in überall

kurzfiredende Münze verwandelt fein. Die Sprache, die wir reden, hat ſich aber auch im Laufe der Zeiten unter den mannigfaltigſten Einflüſſen unaufhörlich verändert, bereichert, vertieft und wiederum auch verflacht. Wie abgegriffene Münzen, deren Gepräge man kaum mehr leſen kann, doch noch von Hand zu Hand gehen, ſo auch die Worte von Mund zu Mund. Und dabei beſtimmt die Sprache, die wir überkommen haben, und deren Gedankengehalt wir immer nur unvollſtändig erfaffen, unſer ganzes Geiſtesleben mehr als wir meinen. Wenn unſer Reden ein lautes Denken iſt, ſo iſt auch unſer Denken ein ſtummes Reden. Wir denken ja nicht anders als in Worten. Empfindungen haben wir wohl, die wir nicht in Worte zu faſſen vermögen; Anſchauungen haben wir wohl, die wir nicht in Worten beſchreiben können. Es mögen das ſogar die tieſten Empfindungen und die erhabenſten Anſchauungen ſein; aber ſowie ſie ſich abklären und zu Gedanken, Begriffen und Urteilen geſtalten, ſind es auch Worte und Sätze einer beſtimmten Sprache, in welcher wir denken, auch ohne ſie auszuſprechen. Ich möchte die ſchwierige Frage nach dem Urfprung der Sprache nicht berühren. Halten wir uns an die eigene alltägliche Erfahrung, ſo liegt auf der Hand: die ausgebildete Muttersprache und die ganze in ihr niedergelegte und gleichſam verkörperte Gedankenarbeit iſt älter als alles Denken des Einzelnen, und indem wir uns die Sprache aneignen, geraten wir unter die Herrſchaft einer vor uns vorhandenen Gedankenwelt. Das Kind lernt denken, indem ſeine Mutter es ſprechen lehrt. Ohne die Worte und Namen, die es zuerſt nur nachplappert, würde es keine deutlichen Begriffe von den Dingen gewinnen, die es mit den Sinnen wahrnimmt; und ohne daß es Gedanken in Sätzen vorgeſagt bekommt, würde es die Begriffe nicht zu Gedanken verknüpfen lernen. In keinem Zeitraum unſeres Lebens bringt eine ſolche Fülle vor uns gedachter Gedanken zugleich mit der Sprache in unſeren Geiſt ein, als in den wenigen Jahren, während welcher wir ſprechen lernen. Dieſer Prozeß hört aber nicht auf, ſolange unſer Leben ſich in aufſteigender Linie bewegt. Wir können uns, ſolange wir natürlich denken und verſtändlich reden wollen, der im

und mit der Sprache überkommenen Gedanken vergangener Zeiten nicht erwehren, und wir wollen uns ihrer nicht entschlagen, um nicht auf die Armut unseres eigenen Geistes und des gegenwärtigen kurzlebigen Geschlechts beschränkt zu sein. Es war gewiß kein armer und kein unselbständiger Geist, es war Goethe, der das Geständnis ablegte:

Gern wär' ich Überlieferung los
Und ganz original;
Doch ist das Unternehmen groß
Und führt in große Qual.

Es hat manchen so gelüftet; und es hat wohl seinen Reiz, zumal für jugendliche Gemüter, die Last tausendjähriger Überlieferungen einmal abzuschütteln und zu der Natur zurückzukehren, wie sie am ersten Tage war; wenn das nur möglich wäre,

Wenn ich nicht gar zu wunderbar
Selbst Überlieferung wäre.

Unter diesen Umständen empfiehlt es sich doch mehr, aus der Not eine Tugend zu machen und in das demütig dankbare Bekenntnis desselben Dichters einzustimmen:

Ein holder Born, in welchem ich bade,
Ist Überlieferung, ist Gnade²⁾.

Verzichten wir also darauf, „ganz original“ zu sein, zu denken und zu reden, so können wir doch nicht darauf verzichten, darüber nachzusinnen, woher alle die ererbten, in unser Fleisch und Blut übergegangenen Vorstellungen, Gedanken und Redeweisen stammen, und was sie ursprünglich bedeuten. Daß das nicht immer ganz leicht zu ermitteln ist, darf uns nicht wundern, wenn wir auch nur diejenigen Entwicklungen oberflächlich überblicken, die unser Volk durchgemacht hat, seitdem es in das Licht der Geschichtsfunde eingetreten ist, seit ein Tacitus des deutschen Volkes Art der Mit- und Nachwelt geschildert hat. Das Bekanntwerden der Germanen mit der höheren Kultur des römischen Reichs, das Eindringen des Christentums in Deutschland, die Berührungen der deutschen wie der romanischen Völker mit der mohammedanischen Welt von den

Tagen Karl Martells bis zu Prinz Eugen, der immer lebhafter gewordene Austausch geistiger und materieller Erzeugnisse zwischen allen Kulturvölkern bis zur Gegenwart: alle diese Entwicklungen haben in der Sprache, die wir im Munde führen, in der Gedankenwelt, die wir als einen gemeinsamen Besitz unserer Nation ansehen dürfen, einen Niederschlag zurückgelassen. Wenn einer ein Exemplar irgendeines unserer Tageblätter zur Hand nähme und wollte die darin vorkommenden Sachbezeichnungen auf ihren geschichtlichen Ursprung zurückführen, so müßte er ein großes Stück der Kulturgeschichte unseres Volks erzählen. Wenn ein Kind sagt: „Ich muß gleich zur Schule gehen, habe aber noch eine Regel zu lernen und ein paar Zeilen zu schreiben; gib mir die Tinte her, und gib mir das Lineal; der Lehrer will, daß die Ziffern schnurgerade auf einer Linie stehen“, so ist das Kind sich nicht bewußt, halb lateinisch und sogar ein wenig griechisch und arabisch gesprochen zu haben. „Regel, schreiben, Tinte, Linie, Lineal“ sind lateinische Wörter; „Schule“ ist ein griechisches Wort, das die Römer sich angeeignet hatten, ehe sie es uns brachten; „Ziffer“ ist ein arabisches Wort. Vielleicht erfährt der Schüler später einmal, daß die ersten Schulmeister unseres Volks lateinisch gebildete Mönche waren; und wenn er etwa die römischen Ziffern kennen lernt, erfährt er hinterdrein, daß er bis dahin nur arabische Ziffern gebraucht hat. Zweifelhafter ist mir schon, ob, wenn er nun zur Algebra aufsteigt, ein mitleidiger Lehrer ihm sagt, daß das ein arabisches Wort sei, und ihm erzählt, daß die Araber im Mittelalter die Lehrer der christlichen Völker in den mathematischen und naturwissenschaftlichen Fächern waren, und ob derselbe die passende Gelegenheit benützt, den Schüler auf eine Menge arabischer Worte in unserer Sprache aufmerksam zu machen, wie Almanach, Altkoven, Magazin, Tasse. Zweifelhast ist mir auch, ob jeder Schachspieler weiß, daß auf demselben Wege wie jene Worte auch das Schachspiel zu uns gekommen ist, und daß „Schach mat“ heißt: „Der König ist tot“.

Doch genug der Beispiele für eine bekannte Tatsache, an welche ich nur darum zu erinnern mir erlaubte, weil sie zeigen, daß sich

in einem Maße, dessen wir uns meist nicht bewußt sind, in unserer täglichen Rede die ganze Kulturgeschichte unseres Volkes widerspiegelt. Unter den Mächten, auf deren Einwirkung unsere heutige Bildung beruht, ist nicht die letzte die Bibel; und weil unsere alltägliche Rede davon ein lebendiges Zeugnis ist, schienen mir einige Bemerkungen über das Bibelwort im Munde unseres Volkes Ihrer Aufmerksamkeit nicht ganz unwert zu sein.

Zweimal hat die Bibel in Deutschland ihren Einzug gehalten, um von da an einen dauernden Einfluß auf die Sprache und das Denken unseres Volkes auszuüben: in den Zeiten der Einführung des Christentums und in den Tagen der Reformation. Als die Bibel das erste Mal zu uns kam, war sie ein lateinisches Buch, dem Volke unverständlich; nur die fremden Missionare, anfangs meist Mönche keltischer und angelsächsischer Herkunft und lateinisch gebildete Priester lasen, verstanden und studirten es. Das zweite Mal war es zwar wiederum ein Mönch, welcher dem deutschen Volk die Bibel brachte, aber Luther war ganz ein Deutscher, und er hat die aus dem Morgenlande stammende Bibel in einer Weise deutsch zu seinem Volke reden lassen, daß es nicht zum wenigsten durch Luthers Bibel zu einer einheitlichen Sprache des ganzen Volkes gekommen ist. Aber es wäre eine Übertreibung, wenn wir meinten, daß erst durch Luther das Bibelwort und biblische Gedanken Eingang im deutschen Volke gewonnen haben. Es war wohl wenig von der Bibel, was in den ersten Zeiten deutscher Kirchengeschichte den Neubefehrten geboten wurde. Das Vaterunser und das apostolische Symbolum, dessen zweiter Artikel als ein Auszug der evangelischen Geschichte gelten kann, waren die einzigen Katechismusstücke, die Jeder auswendig lernte. Erst gegen Ende des Mittelalters traten die 10 Gebote dazu. Aber es wird doch nicht ganz zwecklos und auch nicht erfolglos gewesen sein, daß man von Anfang an auch ganze Bücher der Bibel ins Deutsche übersetzte. Schon im 8. Jahrhundert ist wenigstens das Matthäusevangelium in anerkannt tüchtiger Weise ins Deutsche übersetzt worden. Im 9. Jahrhundert wurde eine aus dem kirchlichen Altertum her-

rührende Zusammenstellung der vier Evangelien verdeutscht. Es folgten poetische Darstellungen der evangelischen Geschichte, der niederdeutsche Heliand und der hochdeutsche Krift des Otfrid von Weissenburg. Vom 13. Jahrhundert an regte sich in weiteren Kreisen das Verlangen nach einer deutschen Bibel. Im 14. und 15. Jahrhundert ist es durch zahlreiche Übersetzungen der ganzen Bibel und großer Teile derselben befriedigt worden. Auch die Buchdruckerkunst, die nie umsonst arbeitet, hat sich der deutschen Bibel sofort lebhaft angenommen. Sie wurde begehrt und gelesen. Aber auch dahin, wohin das Bibelbuch nicht kam, kam das Bibelwort durch Vermittlung der Geistlichen, welche so lange Zeit die Lehrer des Volkes auch in weltlichen Künsten und Wissenschaften gewesen sind, und welche dazu befähigt wurden durch eine Bildung, deren Grundlage die lateinische Bibel war. Die deutsche Predigt, wodurch der Inhalt der Bibel ins Volk bringen sollte, hat wohl oft und an vielen Orten arg darnieder gelegen, aber es hat das deutsche Volk doch auch Prediger gehabt, die sein Herz trafen. Größere Scharen andächtiger Zuhörer hat vielleicht niemals ein christlicher Prediger um sich gesammelt als Bruder Berthold von Regensburg, welcher um 1260 als ein echter Volksprediger durch die deutschen Lande zog. Also nicht erst durch Luther ist Bibelwort und biblischer Gedanke in den Besitz unseres Volkes übergegangen; und es läßt sich bei der Prüfung des heutigen Besitzstandes in einzelnen Fällen noch nachweisen, was seit dem Mittelalter, und was erst seit Luther unser eigen geworden ist.

Wenn ich aber von unserem Volk rede, so meine ich damit nicht die zu keiner Zeit zahlreichen Personen, welchen das selbstgelesene Wort der Schrift ihr tägliches Brot und ein Licht auf ihrem Lebensweg ist, und welche unmittelbar aus der Bibel sich selbst und anderen zum Trost und zur Mahnung für jede Lebenslage das treffende Wort zu schöpfen wissen. Andererseits verstehe ich unter unserem Volk auch nicht den Pöbel, welcher das Heilige in den Schmutz zu ziehen liebt und biblische Worte, meist in wunderlicher Verunstaltung, zu häßlichen Flüchen mißbraucht. Eine scharfe Grenze läßt sich jedoch nach beiden Seiten nicht ziehen. Wir müssen

zugestehen, daß auch in übrigens gesitteten Kreisen die heiligsten Namen vielfach recht unnütz gebraucht werden. „Mein Gott noch einmal“ und Ähnliches sagt mancher, um sein Erstaunen auszudrücken, und bedenkt nicht, was für eine große Sache es ist, daß der einzelne Mensch den ewigen Gott als seinen Gott für sich in Anspruch nehmen darf. Die Empfindung davon, daß das nicht sehr fein sei, findet wohl darin einen Ausdruck, daß man vielfach die heiligen Namen durch Verstümmelung unkenntlich macht. Wer sich scheuen würde „Herr Jesus“ zu sagen, sagt doch vielleicht „Herr Je“ oder gar „Herr Semine“. In Erlangen hört man nicht selten aus dem Volksmund den Ausruf „Allmä—“; man scheut sich den Namen des Allmächtigen vollständig auszusprechen. In anderen derartigen Ausrufen ist der ursprüngliche Wortlaut so arg verändert, daß man sich bei den Gelehrten Rat holen muß, um sie zu verstehen. Von Tausenden, welche „Boß tausend“ sagen, weiß kaum Einer, daß „Boß“ eine Verstümmelung des Namens „Gott“ und „Tausend“ eine Verhüllung des Namens „Teufel“ ist³⁾. Wer es weiß, wird sich solcher Redewendungen lieber enthalten. Aber eine scharfe Grenze können wir, wie gesagt, in bezug auf die Verwendung biblischer Worte weder nach oben noch nach unten ziehen. Auch die größte Ehrerbietung gegen die heilige Schrift wird uns nicht abhalten, den einen oder anderen Bibelspruch scherzenden Tones auf die Vorkommnisse des alltäglichen Lebens anzuwenden. Und auch solche, die weit davon entfernt sind, die Bibel als Gotteswort zu verehren, finden nicht selten den klassischen Ausdruck ihrer Gedanken im Bibelwort. Die Bibel erweist sich auch dadurch als das Buch der Bücher, daß sie Allen etwas gibt, und ihre Wirkung auf unser Volk spiegelt sich nicht zum wenigsten wider in der oft unbewußten Anwendung ihrer Worte, Begriffe, Gestalten und Erzählungen, welche wir überall antreffen.

In der Rede, womit Liebknecht am 7. Februar 1893 im Reichstag das große Wortgefecht zwischen den Sozialdemokraten und den übrigen Parteien schloß, sprach er unter anderem ein Wort, das man schon manchmal in politischen Versammlungen gehört hat: „Wer

Wind säet, wird Sturm ernten.“ Ich bezweifle, daß Liebknecht und die, welche dasselbe Sprichwort vor ihm gebraucht haben, sich dessen bewußt waren, ein Wort des Propheten Hosea ⁴⁾ und überhaupt ein Bibelwort in den Mund zu nehmen. Es verhält sich nicht anders mit einer großen Menge von Bibelsprüchen, welche, meist ein wenig umgeformt, zu Sprichwörtern unter uns geworden sind, wie z. B. „Hochmut kommt vor dem Fall“, oder „Unrecht Gut gedeiht nicht“. Bei anderen sprichwörtlichen Redensarten mag in der Regel noch die Empfindung davon lebendig sein, daß sie aus der Bibel stammen, wie wenn man von zwei innig verbundenen Menschen sagt: „Sie sind ein Herz und eine Seele“ ⁵⁾, oder wenn man von einer beschämenden Wohlthat gegen den Unwürdigen sagt, das heiße „feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln“. Oder wenn ein durch verschiedenartige Aufgaben in Anspruch genommener Mensch sich dagegen wehrt durch das Wort: „Niemand kann zwei Herren dienen“. Oder wenn Einer, den die Last der Jahre zu drücken beginnt, sagt: „Das sind die Tage, von welchen es heißt, sie gefallen uns nicht“. Die Bibel in ihrem ganzen Umfang, vom ersten Blatt bis zum letzten, von dem Wort: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei“ bis zu „dem Buch mit 7 Siegeln“ und dem „A und D“ der Offenbarung Johannis hat zu diesem Schatz biblischer Reminiscenzen Beiträge geliefert. Dem allgemeinen Unterricht in der biblischen Geschichte, dessen sich das evangelische Volk Deutschlands heute noch erfreut, verdanken wir es, wenn manche solche geflügelte Worte biblischen Ursprungs, denen, welche sie gebrauchen oder hören, meist wohl auch den Zusammenhang ins Gedächtnis rufen, dem sie entstammen. Wer bei angestrengter Arbeit zumal an einem heißen Tag sagt, daß er „im Schweiß seines Angesichts sein Brot esse“, wird sich wohl immer daran erinnern, daß dies dem ersten Menschen bei der Austreibung aus dem Paradies gesagt wurde; und wenn er sich am kühlen Abend mit einem gewissen Stolge dessen freut, daß er „des Tages Last und Hitze getragen“ hat, so mag er sich des Gleichnisses Jesu von den Arbeitern im Weinberg erinnern und daraus lernen, daß das kein Grund ist, sich über andere zu erheben.

die es leichter gehabt haben. Wer vom „täglichen Brot“ redet, denkt leicht an das Vaterunser. Vielleicht erinnert man sich auch der Geschichte von der Versuchung Jesu, wenn man sagt oder hört: „Der Mensch lebt nicht vom Brote allein“, obwohl das Wort meistens gebraucht wird, um auszudrücken, daß der Mensch noch andere und höhere Bedürfnisse habe, als die leibliche Ernährung, während Jesus dies Wort aus dem alten Testament angeführt hat, um seinen Glauben zu bezeugen, daß Gott durch sein allmächtiges Wort auch in der steinigen Wüste ihm Speise schaffen könne und werde, wenn es not tue. Als Jesus dies Wort durch eigene Tat wahr machen wollte, hielt ihm Andreas den geringen Vorrat von Brot und Fischen vor und fragte: „Was ist das unter so Viele?“ Das ist zum Sprichwort geworden, wie das Wort Jesu aus dem Schluß der gleichen Erzählung: „Sammelt die übrigen Brocken, auf daß nichts umkomme.“ Nur Wenigen wird der biblische Ursprung solcher Ausdrücke sich verbergen, wie „dem Hungrigen das Brot brechen“ oder, was das äußerste Gegenteil davon ist, dem Bedürftigen und Bittenden „statt des Brotes einen Stein bieten“. Aus der Bibel stammt aber überhaupt der Gebrauch des Wortes Brot als des kurzen Ausdrucks für leibliche Nahrung. Die heidnischen Kulturvölker des Altertums und vermutlich auch unsre heidnischen Vorfahren haben kaum so geredet. Daß „Brot und Wasser“ Gefangenekost bedeutet, stammt wohl nicht aus der Bibel, sondern aus dem wirklichen Leben; aber daß wir in der Regel nicht „Brot und Wasser“ sagen, was doch das Natürlichere zu sein scheint, sondern „Wasser und Brot“ wird auf den Spruch des Sirach (29, 28) zurückgehen: „Es ist genug zu diesem Leben, wer Wasser und Brot, Kleider und Haus hat.“ Auch Goethe, der mit dem Inhalt und der Sprache der Bibel besser vertraut war, als die meisten Dichter unsrer Tage, hätte schwerlich gesungen: „Wer nie sein Brot mit Tränen aß“, wenn nicht Jahrtausende vor ihm ein Psalmist gesagt hätte: „Du speistest sie mit Tränenbrot“⁶ und ein Anderer: „Ihr esset euer Brot mit Sorgen“. Und wenn der Künstler in Lessings Emilia Galotti sagt: „Die Kunst geht nach Brot“, so stammt der Ausdruck, wenn ich nicht

irre, aus Luthers freier Übersetzung zweier Stellen der Klagelieder des Jeremias (1, 11 und 19).

Indem ich den Namen Jeremias ausspreche, nenne ich schon eine jener typischen Figuren der biblischen Geschichte, welche sich dem allgemeinen Bewußtsein unauslöschlich eingeprägt haben. Der auf den Trümmern Jerusalems sitzende und über das Unglück seines Volks klagende Prophet lebt in Bild und Wort unter uns fort. Wir nennen Jeremiaden auch solche Klagelieder, welche an Gehalt, Kunst und ausreichendem Grunde tief unter dem alttestamentlichen Buch der Klagelieder stehen. An viele Gestalten der biblischen Geschichte könnten wir dadurch erinnert werden, daß ihre Namen uns als Taufnamen dienen. Doch ist merkwürdig, daß die Deutschen in älteren Zeiten wenig Neigung zur Aneignung dieser Namen gezeigt haben. In der langen Reihe der deutschen Kaiser und Könige bis zum dreißigjährigen Kriege trägt nur der eine Philipp von Schwaben (1198—1208) einen Namen, der auch in der Bibel vorkommt. Ein eigentlich biblischer Name ist auch dieser nicht; hieß doch schon der Vater Alexanders des Großen und ein römischer Kaiser des 3. Jahrhunderts so. Auf dem deutschen Kaiserthron trägt erst Matthias (1612—1619), dann Joseph I. (1705—1711) und Joseph II. (1765—1790) einen wirklich biblischen, d. h. jüdischen Namen⁷⁾. Aber so wenig die häufige Wahl biblischer Namen, wie Johannes und Paul, Maria oder Elisabeth, zu unserer Zeit auf eine sonderliche Vertrautheit mit der Bibel schließen läßt, so wenig ist die altdeutsche Vorliebe für die einheimischen Namen ein Zeichen der Gleichgültigkeit gegen die Bibel. Ganz unabhängig von dieser besonderen Anwendung, lebt eine beträchtliche Zahl guter und böser Gestalten der biblischen Geschichte in fester Ausprägung seit alten Zeiten in der Anschauung unseres Volkes. Der Stammvater Adam, nach welchem wir unser eigenes angeborenes Wesen den alten Adam zu nennen pflegen; Eva, welche selbst verführt, die Verführerin ihres Gatten wird, wie viele Evasstöchter nach ihr; Nimrod „der gewaltige Jäger vor dem Herrn“; der Vater Abraham, in dessen Schoß zu ruhen, den Juden zur Zeit Christi ein Bild der Seligkeit war; der

rauhe Esau, der seine Erstgeburt um ein Linsengericht verkauft, der keusche Joseph mit seinen Träumen und Traumdeutungen, die unzertrennlichen Freunde David und Jonathan, Saul unter den Propheten, der weise Salomo, der geduldige Hiob, der ungläubige Thomas, Nathanael, der Israelit ohne Falsch, Judas mit seinem verräterischen Kuß und seinem schmählischen Lohn, die ungleichen Schwestern Maria und Martha, und auch solche Gestalten, welche, meist namenlos, nur in der Parabel leben, wie der verlorene Sohn, der reiche Mann, der alle Tage herrlich und in Freuden lebt, und der arme Lazarus vor seiner Tür: das sind lauter unmißverständliche Typen. Und doch fehlt es nicht an ungenauen und wunderlichen Anwendungen.

Es ist nicht viel dagegen zu sagen, wenn wir jemand einen armen Lazarus nennen und dabei weniger an die Armut des Bettlers, als an die eiternden Wunden des Armen im Gleichnis denken. Auch die Venetianer dachten so, wenn sie die Insel, auf welcher jetzt das saubere Kloster der Mechitharisten steht, San Lazzaro nannten, weil sich früher dort ein Spital für Aussätzige befand; wogegen den Neapolitanern nur das Herumlungern auf den Stufen der Paläste vorschwebt, wenn sie die kerngesunden Faulenzer und Packträger Lazzaroni d. h. große Lazarusse nennen ⁹⁾. Es entspricht nicht mehr der Geschichte, daß wir einen, der vor wenigen Zuhörern und ohne Erfolg die Wahrheit predigt, einen „Prediger der Wüste“ nennen; denn Johannes der Täufer, welcher sich selbst die Stimme eines Predigers in der Wüste genannt hat, hatte einen großen Zulauf und einen großartigen Erfolg. Wir denken an Pilatus, wenn wir sagen: „Ich wasche meine Hände in Unschuld“, und tun das insofern mit Recht, als die alttestamentlichen Stellen, an welchen der Ausdruck viel genauer zu finden ist, doch teils zu fern liegen, um allgemein bekannt geworden zu sein, teils den Gedanken nicht deutlich genug ausdrücken ⁹⁾, den wir gewöhnlich damit verbinden. Wir wollen uns damit doch meistens in bezug auf eine bestimmte bevorstehende Untat oder ein Unglück, das andere anzurichten im Begriff stehen, im voraus für unschuldig

und unverantwortlich erklären, wie Pilatus durch sein symbolisches Händewaschen in bezug auf die bevorstehende Kreuzigung Christi. Der Typus ist aber unglücklich gewählt; denn was hat dem Pilatus sein Händewaschen geholfen, da er doch gleich darauf in die Untat einwilligte! Wenn unsereiner ohne Zweck und Nutzen von einer Auskunftsstelle zur anderen gewiesen wird, so klagt er: „Ich wurde von Pontius zu Pilatus geschickt.“ Liegt da nur eine Verwechslung vor auf Grund unklarer Erinnerung daran, daß der einzige und unteilbare Pontius Pilatus den Herrn zu Herodes schickte, um sich wo möglich die lästige Sache vom Halse zu schaffen, und daß Herodes, ohne dem Pilatus diesen Wunsch zu erfüllen, Jesum wieder zu Pilatus zurückschickte? Auf einem ähnlichen Irrtum scheint der sonderbare Ausdruck zu beruhen: „Das ist der wahre Jakob.“ Es liegt wohl eine Verwechslung Jakobs mit seinem Bruder Esau vor. Die Bibel erzählt, ohne es zu beschönigen, daß Jakob sich von seinem erblindeten Vater den Segen des Erstgeborenen erschlich, indem er sich in seinen älteren Bruder Esau verstellte. Als dann der wahre Esau von der Jagd heimkehrte und den Segen des Vaters begehrte, war der Schrecken des Vaters und die Klage des Sohnes groß. Wenn es wahr ist, daß man den „wahren Jakob“ besonders den nennt, dem man nicht recht traut¹⁰⁾, so könnte das wiederum auf einer dunklen Erinnerung an jene Erzählung beruhen. Denn Isaak hatte ein Mißtrauen gegen den angeblichen Esau zu überwinden, ehe er den Jakob segnete.

Man nennt, ich weiß nicht seit wann, die Jagd nach Reichtum, zumal wenn sie größere Kreise des Volkes ergreift und mit Verleugnung aller sittlichen Grundsätze verbunden ist, einen „Tanz um das goldene Kalb“ oder eine Anbetung desselben. Die Ähnlichkeit mit der zugrunde liegenden Geschichte ist doch sehr äußerlich; denn die Israeliten, welche sich auf der Wanderung durch die Wüste ein goldenes Kalb anfertigten und dasselbe umtanzten, haben damit nicht Geld und Gut zu erwerben gesucht, sondern sie haben ihr goldenes Geschmeide hergegeben, um ein sichtbares Bild ihres Gottes daraus herstellen zu lassen. Will man einmal biblisch von un-

würdiger Verehrung des Geldes reden, so sollte man sich mit dem Mammonsdiensft begnügen.

Wichtiger als die Aufklärung solcher kleiner Konfusionen erscheint es, den biblischen Ursprung gewisser sehr ernsthaft gemeinter Ausdrücke, zugleich aber auch die Veränderung, die sie erlitten haben, zu erkennen. Wenn uns etwas Störendes und Unangenehmes begegnet, zumal wenn es durch Schuld eines anderen geschieht, so pflegen wir uns zu ärgern, wie wir sagen; wir ärgern uns über die Menschen und über die Sachen, die uns in die Quere kommen. Wie kommen wir zu dieser Redeweise? Ärgern heißt ja ursprünglich ärger machen, verschlechtern und verschlimmern. Erst seit Luther hat es allmählich die gegenwärtig fast allein herrschende Bedeutung angenommen, welche es weder vor noch bei Luther gehabt hat¹¹⁾. Luther hat nämlich das griechische Wort, welches uns als das Fremdwort „Skandal“ geläufig ist, durch Ärgerniß und das entsprechende Zeitwort „skandalisiren“ durch ärgern übersetzt; zwar frei, wie er es liebte, aber nicht übel. Denn Skandal bedeutet ursprünglich nicht das, was wir darunter meistens verstehen, den wüsten und störenden Lärm, sondern das Stellholz in der Falle, bei dessen Berührung sich die Falle schließt, so daß das arglose Tier gefangen ist. Weiterhin bezeichnet es auch den Fallstrick und jeden mit böser Absicht in den Weg gelegten Gegenstand, welcher den, der daran stößt, straucheln macht oder gar zu Fall bringt. Auf dem sittlichen und religiösen Gebiet einem anderen ein solches Skandalon in den Weg legen, ist das nichtswürdigste Verbrechen; denn das heißt, ihn in Sünde stürzen und ihn wirklich ärger machen, als er war. Und es ist das größte Unglück, wenn einer an dem, was er den anderen tun oder reden hört, es sei gut oder böse, in diesem Sinne Anstoß nimmt und sich an ihm ärgert. Daß sich dagegen ein Mensch im gewöhnlichen Sinn unseres heutigen Sprachgebrauchs ärgert, ist ihm oft sehr gesund und kann dazu dienen, daß er sich weder im Sinne der Bibel, noch in dem ursprünglichen Sinne des deutschen Wortes ärgert, sondern vielmehr sich bessert. Sie sehen, unser alltäglicher Sprachgebrauch in

diesem Fall wurzelt in Luthers Bibel und stellt doch zugleich eine Verflachung des biblischen Gedankens dar, welche zugleich den Zusammenhang mit der ursprünglichen Bedeutung des Wortes völlig verdunkelt.

Haben wir auf die Dauer einen lästigen Übelstand zu tragen, so nennen wir das ein Kreuz. Hat man sich in der Welt etwas gründlicher umgesehen, so bemerkt man, daß schließlich jeder sein Kreuz zu tragen hat. Wir finden es mit Recht sehr löblich, wenn einer sein Kreuz und Leid geduldig trägt, und es zeugt in der That von tieferer sittlicher Bildung, wenn einer zu der Einsicht gelangt ist, daß das Kreuz, welches ihm auferlegt ist, für ihn gerade das rechte, seiner Kraft angemessene ist. Chamisso's bekanntes Gedicht, „Die Kreuzschau“ hat diese Wahrheit sinnig dargestellt. Und doch ist der ursprüngliche Sinn des Kreuzes damit noch keineswegs erreicht. Jesus hat das Kreuz geadelt, indem er es zur Richtstätte trug und am Kreuze starb. Und er hat es schon vorher allen seinen Verehrern auf die Schulter gelegt mit dem Wort: „Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist mein nicht wert“ (Matth. 10, 38). Darum sollte nicht jedes beliebige Ungemach ein Kreuz heißen, sondern nur dasjenige Leid und diejenige Schmach, welche wir um Gottes und Christi willen tragen. Ferner verdient nur dasjenige Leiden solcher Art den Namen des Kreuzes, welches wir, vor die Wahl gestellt, zwischen der Verleugnung der Wahrheit, als deren Zeuge Christus gestorben ist, und dem Leiden um dieser Wahrheit willen, willig und freiwillig als das bessere Teil ergreifen. Diese Freiwilligkeit haben in ihrer Art die Kreuzfahrer bewiesen, welche mit Begeisterung „das Kreuz nahmen“, wie man sagte, und zum heiligen Lande hinzogen, um dieses den Ungläubigen zu entreißen. Und doch war es ein ärgster Mißbrauch des Kreuzes, daß es zum Symbol nicht des willigen Leidens um Gottes und Christi willen, sondern eines willkürlich unternommenen blutigen Kampfes gemacht wurde; und es ist kein sonderlich erfreuliches Erbstück aus jener Zeit ungesunder Vermischung des Geistlichen und des Weltlichen, daß die meisten Ehrenzeichen, welche

christliche Fürsten dem Verdienst verleihen, die Gestalt des Kreuzes haben. Es geht doch beim besten Willen nicht an, die sämtlichen Inhaber von Ritter- und Komturkreuzen als Kreuzträger vorzustellen.

Wenn die Fülle biblischer Begriffe und Redewendungen in unserem Munde darauf hinzuweisen scheint, daß frühere Generationen unseres Volkes viel fleißiger als wir die Bibel bis in ihre abgelegensten Teile gelesen haben, so sind doch gerade die scheinbaren Spuren althergebrachter Vertrautheit mit der Bibel als Buch meist irreführend. Von einem Menschen, mit dessen Leben oder Glück es zu Ende geht, sagt man wohl: „Mit dem steht es Matthäi am letzten“. Aber was steht doch am Schluß des Matthäusevangeliums? Der große Missionsbefehl Jesu an seine Apostel und die Verheißung, daß er bei ihnen sein werde alle Tage bis an der Welt Ende. Was kann es Tröstlicheres geben auch angesichts des letzten Stündleins¹²⁾, das keinem erspart bleibt! Unsere Redensart wird daher stammen, daß das erste unter den wenigen Schriftziten in Luthers Katechismus mit den Worten: „Matthäi am letzten“ eingeleitet wird. Nur die Zitationsformel ist im Gedächtnis haften geblieben und hat die inhaltlose Vorstellung des Zuendegehens zurückgelassen. Auf größere Schriftgelehrsamkeit scheint die Redensart schließen zu lassen: „einem die Leviten lesen“. Man sagt in gleichem Sinn auch: „einem den Text lesen“ und „einem das Kapitel“ oder „ein gutes Kapitel lesen“. Die gleiche Bedeutung der verschiedenen Ausdrücke zeigt auch den Weg zu ihrer Erklärung. Der Bischof Chrodegang von Metz, welcher im Jahre 756 das Leben der Geistlichkeit seiner Kathedrale durch ein Statut nach monchischem Muster regelte, verordnete, daß sämtliche Geistliche täglich einmal zu bestimmter Stunde sich versammeln sollten, um einen Abschnitt der heiligen Schrift und ein Kapitel aus der Regel Chrodegangs vorlesen zu hören. Auch sollte der Bischof die Gelegenheit benutzen, vorgefallene Fehlritte der ihm untergebenen Geistlichen zu rügen. Der Besuch dieser Versammlungen hieß schon damals „zum Kapitel kommen“¹³⁾, woher auch der Ausdruck „Domkapitel, Ordenskapitel“ stammt. Da nun jene Rügen und Mahnungen des Vorstehenden

an die Lesung des Bibelabschnitts und des Kapitels der Regel sich anschlossen, so nannte man die Erteilung der Rügen an die Tadelnswerten „den Text“ oder „das Kapitel lesen“. Der Bischof wird je nach den Sünden, die es zu strafen galt, seinen Text gewählt haben, so auch gelegentlich und zwar bei besonders unerfreulichen Anlässen ein Kapitel aus dem dritten Buch Moses, welches auf lateinisch Leviticus heißt. Daher wurde „die Leviten lesen“ der Name für eine strenge Strafpredigt¹⁴⁾.

Sie sehen, die deutsche Bibel genügt nicht, um uns unsere eigene unbewußte Schriftgelehrsamkeit klar zu machen. Wir müssen zu dem Ende nicht selten auf die lateinische, ja auf die griechische und die hebräische Bibel zurückgehen. „Nicht ein Jota gebe ich nach“, sagen wir, und jeder würde den Ursprung dieser gelehrten Ausdruckweise sofort erkennen, wenn Luther den Spruch „Es soll nicht vergehen der kleinste Buchstab noch ein Titel vom Gesetz“ (Matth. 5, 18) ein wenig pedantischer übersetzt hätte. Im Grundtext und auch noch in der lateinischen Bibel steht hier: „ein Jota oder ein Hörnchen“, d. h. kleines Häkchen. Das Jota, wie die Griechen, das Jod, wie die Hebräer sagten, war in der Tat das, was Luther dafür gesetzt hat, der kleinste Buchstabe des hebräischen Alphabets und daher ein passendes Symbol für jeden geringsten Bestandteil des geschriebenen Rechts. Wir sprechen auch sonst nicht selten hebräisch, und zwar nicht nur im Gottesdienst und im Gebet, wenn wir Halleluja und Hosanna singen, und wenn wir Amen sprechen. Auch im gemeinen Leben sagt mancher „Ja und Amen“ zu solchem, was ein anderer ihm aus der Seele gesprochen hat¹⁵⁾. Ich weiß nicht, wie weit verbreitet der Gebrauch des hebräischen Wortes Schibboleth im Sinne von Wahlspruch und Kennzeichen ist, und unterlasse es daher, die Geschichte aus dem Buch der Richter (12, 6) zu erzählen, woher es stammt. Aber jedermann nennt die nach 25, 50 und mehr Jahren wiederkehrenden Gedächtnisfeiern aller Art Jubiläen. Die fremdländische Endung des Wortes Jubiläum und das alte Weihnachtslied „Nun singet und seid froh in dulci júbilo“ erinnert wohl viele daran, daß die

deutschklingenden Wörter Jubel und jubeln, womit wir eine in lauten Ausrufen und Zurufen sich äußernde Freude bezeichnen, aus dem Lateinischen stammen. Aber mit diesen gut lateinischen und längst verdeutschten Wörtern haben unsere Jubiläen ursprünglich nichts zu schaffen; der Name der letzteren ist hebräischen Ursprungs. Nach einer Bestimmung des mosaischen Gesetzes sollten im je 50. Jahre alle Grundstücke ohne Entgelt wieder an ihre ursprünglichen Besitzer zurückfallen. Die in Sklaverei geratenen Israeliten erhielten ihre Freiheit wieder, und nach späterem Brauch wurden auch alle Geldschulden erlassen. Kurz, es war das 50. Jahr, wie es auch genannt wurde, ein allgemeines Erlass- und Gnadenjahr, auf hebräisch aber hieß es Jubeljahr. Dieser hebräische Name ist nun mit unerheblicher Umlautung und vielleicht mit spielender Anlehnung an die Wörter jubilum, jubilare in die lateinische Bibel übergegangen¹⁶⁾. Die gegenwärtige Bedeutung erhielt das Wort aber erst dadurch, daß Papst Bonifaz VIII. in einer Bulle vom 22. April 1300 verfügte, dieses Jahr solle ein allgemeines Erlassjahr für die Christenheit sein, und alle hundert Jahre solle ein solches wieder gefeiert werden. Jeder Pilger, welcher 15 Tage hintereinander die Kirchen Petri und Pauli in Rom besuche, solle vollkommenen Ablass, ja Verzeihung aller seiner Sünden empfangen. Die Einrichtung erwies sich so gewinnreich, daß man den Ablauf des Jahrhunderts bis zum nächsten Jubiläum nicht abwarten mochte. Schon 1349 verfügte Papst Clemens VI., daß bereits das folgende Jahr 1350, das fünfzigste seit dem ersten Jubiläum, wiederum ein Jubeljahr sein solle, und begründete dies aus der Bibel. Spätere Päpste ließen sich auch daran nicht genügen und bestimmten, es solle alle 33 und endlich alle 25 Jahre ein solches Jubeljahr gefeiert werden. Wenn ich aus dieser Betrachtung eine Lehre ziehen dürfte, so wäre es diese, daß man mit dem Feiern von Jubiläen Maß halte und nicht nach dem bösen Beispiel der Päpste 25 jährige, sondern nach dem mosaischen Gesetz nur 50 jährige Jubiläen feiere; und dazu die andere Lehre, daß jeder Jubelgreis sich vor allem darüber freuen sollte, daß Jubiläum ursprünglich eine gnädige Amnestie

für viel unerfüllte Verpflichtungen und unbezahlte Schulden bedeutet.

Während in diesem Fall der biblische Ursprung und die geschichtliche Fortentwicklung eines uns geläufigen Begriffs am Tage liegt, verhüllt sich beides in anderen Fällen dermaßen, daß die Gelehrten darüber sehr uneinig sind. Es klingt verwunderlich, daß der Ruf „Bravo“ aus der Bibel stammen soll, und doch wage ich es, das wieder einmal zu behaupten¹⁷⁾. Jedermann weiß, daß bravo ein italienisches Wort ist, und es unterliegt keinem Zweifel, daß es identisch ist mit dem französischen brave, welches seit Anfang des 17. Jahrhunderts zuerst unter den deutschen Soldaten, dann in unserem ganzen Volk sich eingebürgert hat, so daß niemand mehr das Gefühl hat, ein Fremdwort zu gebrauchen, wenn er von einem braven Mann oder gar von kreuzbraven Leuten spricht. Aber woher stammt das französische und italienische, überhaupt romanische Wort? Wo Paulus nach Luthers Übersetzung sagt: „Die, so in den Schranken laufen, laufen alle, aber einer erlanget das Kleinod“, und an der anderen Stelle, wo es heißt: „Ich jage nach dem vorgesteckten Ziel, nach dem Kleinod, welches vorhält die himmlische Berufung“, bezeichnet Kleinod den Siegespreis in den Wettspielen der Griechen. In der lateinischen Bibel ist an beiden Stellen das griechische Wort dafür von ältesten Zeiten an beibehalten worden. Es lautet dort bravium. Je seltener das ursprünglich griechische Wort in der weltlichen Literatur der Lateiner vorkommt, um so sicherer ist, daß seine heutige Anwendung in der christlichen Literatur auf jene Bibelstellen zurückgeht. Wir können die Entwicklung des lebendigen Sprachgebrauchs nicht im einzelnen verfolgen, aber ich bezweifle nicht, daß bravium, der Name des Siegespreises in den Wettkämpfen aller Art, auf den Sieger übertragen worden ist, welcher in irgendeinem Wettstreit den Preis davonträgt, und überhaupt auf den, welcher vor anderen, die mit ihm wetten, sich hervortut. Wer aber denkt, wenn er „Bravo“ ruft, an das Kleinod der himmlischen Berufung, von welchem Paulus geredet hat? wer denkt dabei überhaupt an einen höheren Beruf?

Doch, seien wir nicht ungerecht! Wir reden vom Beruf auch des Volksredners und des ausübenden Künstlers, denen man „Bravo“ zuruft. Wir reden überhaupt sehr oft vom Beruf. Jede ernstere Auffassung des menschlichen Lebens und jede höhere Auffassung menschlicher Arbeit scheint uns bedingt durch den Gedanken des Berufs und der Berufserfüllung. Er ist uns in Fleisch und Blut übergegangen. Wir beklagen den Menschen, der keinen Beruf hat, ja wir tadeln ihn; denn wir meinen, daß eigentlich jedermann einen Beruf habe; er soll ihn nur erfassen und darnach handeln. Wir tadeln auch den, welcher ohne Beruf einer Sache sich annimmt. Unberufen schelten wir den, welcher sich in eine Sache mischt, von der er nichts versteht, und die ihn nichts angeht, in manchen Fällen auch jeden, der keinen amtlichen Auftrag zu dem hat, was er tut. In der That berühren sich Amt¹⁸⁾ und Beruf sehr nahe; aber wir wissen doch, daß beides nicht zusammenfällt. Wir sprechen von Berufswahl, während es doch bei einem Amt weniger darauf ankommt, daß wir es wählen, als daß man uns dazu wähle und damit betraue. Wir sprechen von Leuten, welche ihren Beruf verfehlt haben, und von solchen, welche wohl ein Amt, aber keinen Beruf zu demselben haben. Wir sprechen auch vom Beruf der Frau und sagen von einem jungen Menschen, der weder ein Amt hat, noch sonst eine geordnete, nach außen gerichtete Tätigkeit ausübt, er sei zu hohen Dingen berufen. Der Beruf ist eine höhere, innerlich sich bezeugende Bestimmung, in deren hingebender Erfüllung wir die Aufgabe und das Glück unseres Lebens erblicken. Aber woher stammen diese Gedanken? Seit wann reden wir Deutschen so? Luther ist es, der unser Volk so denken und reden gelehrt hat¹⁹⁾. Unermüdlich hat er vom Beruf gepredigt, und die Bekenntnisschriften unserer Kirche hallen von dieser Predigt Luthers wieder. Im Gegensatz zu der Überschätzung monchischer Heiligkeit und außerordentlicher Werke der Frömmigkeit, welche vielfach die Versäumnis der unzweideutigsten Pflichten zur Rehrseite hatten, hieß Luther einen jeden in der Lebensstellung, welche Gott ihm angewiesen hat, seinen Beruf erkennen und in der Erfüllung der Aufgaben solchen

Berufs das wahrhaft gottwohlgefällige Tun. Auf die Frage: „Wie aber, wenn ich nicht berufen bin?“ antwortet Luther: „Wie ist es möglich, daß du nicht berufen seiest?“ Alle Menschen haben einen Beruf, und jeder einen besonderen, in welchem er das Beste leisten kann, Knecht und Magd so gut, wie Fürst und Bischof. Der Unterschied zwischen hoher und niedriger, aber auch der Unterschied zwischen weltlicher und privater Stellung tritt zurück hinter den viel höheren Gedanken des Berufs. Eine fromme Magd, welche den Hof kehrt, der treue Knecht, welcher den Acker pflügt, und jeder Christenmensch, welcher in den Werken seines Berufs treu ist, befindet sich nach Luther auf der rechten Straße, welche stracks gen Himmel führt; und wenn ein Kind im Gehorsam gegen seiner Eltern Gebot die Treppe hinabsteigt und dabei den Hals bricht, stirbt es einen seligen Tod, ebenso ehrenvoll, wie der Tod des Soldaten, den die Kugel auf dem Schlachtfeld tötet. Daß Luther diese Betrachtungsweise nicht erfunden hat, kann man schon daraus entnehmen, daß französische Katholiken, welche von Luther nichts wußten oder wissen wollten, wenigstens seit dem 17. Jahrhundert ganz ähnlich wie wir von Beruf (vocation) geredet haben²⁰). Die Franzosen gebrauchen daneben in sehr ähnlichem Sinne das ein wenig vornehmer klingende Wort mission. Beides aber geht auf die gleiche biblische Wurzel zurück. Man würde heute nicht in aller Welt so vom Beruf reden, wenn nicht Jesus einst am See Genesareth gestanden und den Fischern zugerufen hätte: „Folget mir nach, ich will euch zu Menschenfischern machen“; und man würde nicht von der „Mission“ eines bedeutenden Mannes, eines Volkes und sogar eines Zeitalters reden, wenn nicht Jesus zu seinen Aposteln gesagt hätte: „Ich sende euch“. Jesus hat alle, die seine Predigt anhören mochten, zum Reiche Gottes berufen: das ist der allgemeine Beruf aller Menschen. Aber er hat auch unter denen, welche diesem Rufe folgten, einzelne je nach ihrer besonderen Anlage zu besonderer Arbeit berufen. In dem Volk, unter welchem er wirkte, war dies nicht ohne Vorbereitung. Israel als Volk war sich eines besonderen Berufs unter den Völkern der Erde

bewußt, und es wäre nicht dieses besondere Volk geworden und geblieben, wenn nicht ein Abraham, ein Mose, ein Samuel, der eine schon als junger Knabe, der andere in höherem Alter einen Ruf Gottes vernommen und befolgt hätten, welcher diesen einzelnen Menschen eine nur ihnen geltende Aufgabe stellte. Aber zu einem Gemeingut der Menschheit ist der Gedanke des Berufs und die ganze Reihe von Gedanken, welche für uns mit diesem Worte verknüpft sind, erst durch Christus und das Christentum geworden. Man könnte entgegnen, Jesus habe wohl zum Predigtamt Menschen berufen, aber nicht zu Richtern und Ärzten, nicht zu künstlerischer oder kaufmännischer Tätigkeit. Die Tatsache ist zweifellos; sie erklärt sich aber völlig daraus, daß Jesus sich grundsätzlich auf seinen eigenen persönlichen Beruf beschränkt hat. Der Beruf Jesu bestand aber nicht darin, noch einmal zu stiften, was Gott an Ordnungen des Lebens und Zwecken menschlicher Tätigkeit längst gestiftet hatte. Er bestand auch nicht darin, die Gesellschaftsordnung, die Rechtsverhältnisse und dergleichen zu verbessern. Der Beruf Jesu bestand ausschließlich darin, Sünder selig zu machen. Indem Jesus der Ausrichtung dieses Berufs die ganze Kraft seines Lebens gewidmet und zuletzt sein Leben selbst geopfert hat, und indem er Männer mit der Predigt des Evangeliums betraute, welche nichts anderes beehrten, als in dieser Beziehung seinem Vorbild nachzufolgen, hat er den Gedanken in die Welt gepflanzt, daß es kein gottgefälliges und kein menschenwürdiges Tun des Menschen gebe, welches nicht Erfüllung eines von Gott verliehenen Berufs wäre. Indem Luther das Wort Beruf auf alle öffentlichen und privaten Stellungen, Ämter und Stände, auf alle rechtmäßige und notwendige Arbeit in den Ordnungen des natürlichen Lebens ausdehnte, hat er nicht das Heilige profanirt, sondern er hat an seinem Teil dazu geholfen, daß alles Natürliche, sofern es von Gott gewollt, gestiftet und geordnet ist, seiner ursprünglichen Würde und seiner höchsten Bestimmung wieder zugeführt werde.

Selbst für die Wahl des Ausdrucks und die Ausdehnung gerade dieses Ausdrucks auf alle natürlichen Verhältnisse fand er

einen Anhaltspunkt in der Bibel. Paulus unterscheidet nämlich innerhalb der allgemeinen Berufung zum Reiche Gottes, welche durch die evangelische Predigt erfolgt, verschiedene Arten der Berufung je nach Lebenslage, in welcher der Ruf des Evangeliums einen jeden antrifft, ob als Sklaven oder als Freien, als Juden oder als Griechen, als Ehegatten oder als Unverheirateten. Jede dieser verschiedenen Arten von Berufung schafft eine besondere Klasse von Berufenen, und schon Paulus hat die Betrachtung und Benennung der besonderen Formen der allgemeinen sittlichen Aufgabe als Beruf angebahnt, wenn er sagt: „Ein jeder bleibe in dem Beruf, darinnen er berufen ist“ ²¹).

Wenn wir diese Betrachtungsweise unserem Luther und im letzten Grunde dem Herrn Jesus verdanken, so sollten wir auch darauf bedacht sein, sie uns in ihrer ursprünglichen Frische und Wahrheit zu erhalten. Wer von seinem Beruf spricht und es sich verbittet, daß man ihm den Beruf zu dem, was er treibt, abspreche, sollte auch bedenken, daß es gedankenlos ist, so zu reden ohne bewußte Anerkennung des Höheren über uns, der den einen hiezu, den anderen dazu berufen hat. Oder gäbe es einen Ersatz für diesen Gedanken?

Es ist nicht zu tadeln, wenn bei der sogenannten Wahl des Berufs Neigung und Vorliebe ein entscheidendes Wort mitreden, und unter einigermaßen normalen Verhältnissen wird Einer zu derjenigen Tätigkeit sich hingezogen fühlen, für welche er eine natürliche Anlage, ein gewisses Maß von Talent besitzt. Die individuelle Begabung, das angeborene Talent drängt zu entsprechender Übung und Betätigung. Für viele ist das Talent, dessen sie sich bewußt sind, die einzige bewußte Grundlage ihres Berufs. Wie ein Abgott wird das Talent verehrt, zuerst von den lieben Eltern, welche ihre sehr begabten, ihre äußerst „talentirten“ Kinder bewundern, sodann von den Inhabern des Talents selber und zuletzt von der staunenden Menge, vor welcher das ausgebildete Talent „sich produziert“, wie der sehr bezeichnende Ausdruck lautet. Aber dem Bibelwort entrinnen die Leute nicht, die so reden. Von Gaben

der Götter haben auch die Griechen geredet, von angeborener Mitgift des Geistes und des Leibes die Römer; aber so, wie wir, von mannigfaltigen Geistesgaben, von individueller Begabung, von begabten, unbegabten, hochbegabten Menschen haben die Alten doch nicht geredet. Wir sprechen damit nur nach, was die Bibel von den mancherlei Gaben des einen Geistes sagt²²⁾. Viel weltlicher klingt das Wort Talent, aber auch dies stammt aus der Bibel. Zwar in unserer deutschen Bibel steht es nicht, wir haben es erst von den Franzosen bekommen; aber die Franzosen und die übrigen romanischen Völker haben es aus der lateinischen Bibel geschöpft. Es stammt aus dem Gleichnis von den Pfunden²³⁾, welche ein vornehmer Mann, der über Land zog, seinen Knechten anvertraute, daß sie ihm zum Nutzen Handel damit trieben; und zwar gab er nach dem Bericht des Matthäus einem jeden je nach dem Maß seiner Leistungsfähigkeit ein größeres oder kleineres Kapital, dem Einen 5, dem Anderen 2, dem Dritten 1 Pfund oder Zentner. Das griechische Wort, welches Matthäus hier gebraucht und Luther durch Zentner übersetzt hat, ist eben Talent. Als griechisches Fremdwort ist es in die lateinische Bibel und zuletzt wieder als französisches Fremdwort in unsere Sprache übergegangen. Talent hieß die größte Gewichtseinheit bei den Griechen und sodann, wie in jenem Gleichnis, eine Geldsumme, welche dem Wert eines Talents Silber entspricht. Nur bedeuten im Gleichnis die Talente nicht ganz das, was wir so nennen. Es ist alles das gemeint, was Gott dem Menschen zur Verwaltung in seinem Dienst anvertraut hat, und von dessen Verwaltung Gott Rechenschaft fordern wird. Es umfaßt in untrennbarer Einheit innere und äußere Güter, Fähigkeiten und Lebensstellungen, unverdiente Gaben und verantwortungsvolle Aufgaben. Aber es begreift sich leicht, und die Geschichte der Auslegung und Anwendung des Gleichnisses zeigt es, wie sich allmählich die Bedeutung des Wortes zu dem uns geläufigen Sinne zugespitzt hat. Wenn uns jemand an das uns verliehene Pfund erinnert, womit wir wuchern sollen, so sind wir damit an die Bibel erinnert; nicht so, wenn wir von Talent und Talenten reden. Es wäre doch

nützlich, wenn wir auch dabei zuweilen der biblischen Wurzel gedächten, aus welcher unsere Rede erwachsen ist; sowohl der Rüge des faulen Knechts, der sein Pfund in sein Schweißtuch wickelte oder in die Erde vergrub, als auch der Anerkennung des zuletzt entscheidenden Richters, welche nicht der Größe und Vielseitigkeit der Talente, sondern der Treue in ihrer Anwendung zuteil wird. Das würde uns zurückführen zu dem Gedanken unseres Berufs, in dessen Erfüllung allein wir unsere eigene Bestimmung erfüllen. Das würde uns bewahren vor der ungerechten Verwechselung des Talents und des Verdienstes und auch vor jener Überschätzung des Talents, welche den Einen hochmütig, den Anderen kleinmütig macht. Das würde uns bei der Wahrnehmung der großen Verschiedenheiten menschlicher Begabung die beruhigende Wahrheit gegenwärtig halten, daß „ein Jeglicher seine eigene Gabe von Gott hat, der Eine so, der Andere so“ (1 Kor. 7, 7); aber Keiner eine solche, daß es genüge, sie glänzen zu lassen, und Keiner eine so verächtliche, daß sie nicht wert wäre, ausgebildet und im Dienst des gemeinen Besten ausgeübt zu werden.

In dem Gleichnis, bei dem wir zuletzt verweilten, sagt der reiche Herr zu dem Knecht, welcher durch nichtige Ausreden seine Trägheit entschuldigen möchte: „Aus deinem Munde richte ich dich“ (Luk. 19, 22). So gestatten Sie mir, daß ich diesen Vortrag über das Bibelwort im Munde unseres Volkes mit dem Wunsche schließe: Möge das Wort der Bibel, das wir so vielfach im Munde führen, nicht unser Richter werden, sondern Wahrheit in unserem Munde, in unserem Herzen, in unserem Leben.

Anmerkungen.

Da der Vortrag einige ansehbare Behauptungen enthält, glaubte ich ihn mit Rücksicht auf gelehrtere Leser nicht ganz unbewehrt der Öffentlichkeit übergeben zu sollen. Anderes, was im Text des Vortrags keinen schicklichen Platz fand, möchte Jedem, der sich für die behandelte Frage interessirt, unbequemes Suchen ersparen. Übrigens steht es Jedermann frei, die Anmerkungen ungelesen zu lassen.

1) In bezug auf seine Bibelübersetzung sagt Luther im Jahre 1530 (Erlanger Ausg. Bd. 65, S. 110): „Man muß die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gassen, den gemeinen Mann auf dem Markt drumh fragen und denselbigen auf das Maul sehen, wie sie reden, und darnach dolmetschen. So verstehen sie es denn und merken, daß man deutsch mit ihn redet.“

2) Das letzte dieser Zitate findet sich in „Gott, Gemüt und Welt“ (Hempels Ausg. II, 315).

3) Vgl. die Zusammenstellung bei C. G. Andresen, Über deutsche Volks-etymologie (2. Auflage 1877) S. 158 f.

4) Hosea 8, 7 nach Luther „Sie säen Wind und werden Ungewitter ein-ernten“. Die Form des Sprichworts scheint mehr der Stelle ähnlichen Sinnes Spr. Sal. 22, 8 nachgebildet zu sein. Die beiden folgenden Sprüche im Text stammen aus Spr. Sal. 16, 18 und 10, 2.

5) Aus Apostelgesch. 4, 32. Die beiden folgenden Sprüche aus Röm. 12, 20 (letzlich Spr. Sal. 25, 22, wo jedoch Luther „häufen“ statt „sammeln“ hat) und Pred. Sal. 12, 1. Der letzte Spruch ist Matth. 6, 24; Luk. 16, 13 buchstäblich ebenso als ein Wort Jesu überliefert.

6) Psalm 80, 6. Das Folgende aus Psalm 127, 2 vgl. Hesek. 12, 18, 19; Tob. 2, 4 und das Gegenteil Pred. Sal. 9, 7 „Iß dein Brot mit Freuden“.

7) Auch in der hohen Geistlichkeit verhält es sich nicht anders, wie man sich aus Gams' Series episcoporum überzeugen kann. Steht man von Christianus ab, was in der Bibel noch nicht Eigenname, sondern Bezeichnung aller Christen ist (Apostelgesch. 11, 26; 26, 28; 1 Petri 4, 16), so finden sich unter den Erzbischöfen von Mainz erst von 1306 an: Petrus, Matthias, Johannes, sodann von 1504 an Jakob, Uriel, Daniel. Unter den Bischöfen von Eichstätt auch erst von 1305 an Johannes und Philipp und erst von 1415 an häufiger biblische Namen. In Baderborn treten sie schon im 13. Jahrhundert, in Osnabrück und Trier schon im 12. vereinzelt auf. Wenn in Konstanz schon viel früher Bischöfe Namens Johannes und Salomo vorkommen, so wird das eine Folge der Nähe des schristgelehrten St. Gallen sein.

8) „Bruder Jonathan“ als Name des Volks der Vereinigten Staaten Nordamerikas wird jetzt allgemein, ich weiß nicht, ob zuerst von Sattler in Herrigs Archiv Bd. 30 (1861) S. 212, auf Grund glaubwürdiger mündlicher Tradition daraus erklärt, daß G. Washington sich in schwierigen Fällen auf seinen treuen Gehilfen, einen gewissen Jonathan Trumbull, Gouverneur von Connecticut, zu berufen und zu sagen pflegte: „Wir müssen Bruder Jonathan um Rat fragen“. Warum aber sagte Washington nicht „Sir Jonathan“, sondern „Bruder Jonathan“? Doch wohl darum, weil er in dem rührenden Klageled Davids auf Sauls und Jonathans Tod gelesen hatte: „Es ist mir leid um dich, mein Bruder Jonathan“ (2 Sam. 1, 26).

9) Ersteres gilt von 5 Mose 21, 6 f., letzteres von Psalm 26, 6; 73, 10. — Ähnlichen Sinnes ist das bekannte *Dixi et salvavi animam meam*, bezeichnenderweise ein Lieblingswort Friedrich Wilhelms IV von Preußen (vgl. L. Ranke, Friedrich Wilhelm IV, an Bunsen S. 152, 309 und öfter), welches Bischof Martin von Paderborn in einem Fastenbrief des Jahres 1866 irrthümlich als Wort „des Psalmisten“ angeführt hat. Es muß sehr alt sein; denn an den Stellen, woher es stammt, Jesek. 3, 19 und 21 hat die Vulgata: *tu autem* (oder *et tu*) *animam tuam liberasti*, dagegen die ältere Übersetzung nach Lucifer von Cagliari (ed. Hartel p. 229, 30) an der zweiten Stelle *et tu animam tuam salvabis*.

10) Ich vermag dies nicht aus eigener Kenntnis des Sprachgebrauchs zu bestätigen. Vgl. aber Wander, Sprichwörterlexikon II, 1101.

11) Im Codex Teplensis steht für Luthers „ärgern“ überall „betrüben“ (Matth. 5, 29. 30), für „sich ärgern“ entweder „Trübsal leiden“ (Matth. 26, 31) oder „betrübt werden“ (Matth. 11, 6), für „Ärgernis“ „Trübsal“ (Matth. 18, 7). Über Luthers Sprachgebrauch gibt Ph. Diez, Wörterbuch zu Luthers deutschen Schriften I, 113, wie es scheint, erschöpfende Auskunft.

12) Auch dieser Ausdruck stammt aus der Bibel (Strach 11, 19; 39, 37). Ursprünglich hatte Luther auch Eph. 6, 13 übersetzt: „wenn das böse Stündlein kommt“. Doch ist der Gebrauch des Wortes im Sinn von Todesstunde uns wohl mehr durch das Lied Nikolaus Hermanns „Wenn mein Stündlein vorhanden ist“, als durch jene Bibelstellen geläufig geworden.

13) Da Chrodegang in seiner Regel *ad capitulum venire* bereits als festgeprägten Kunstausdruck gebraucht (c. 8 u. 33, Migne 89 col. 1102. 1117), so kann derselbe nicht wohl aus der erst durch Chrodegang getroffenen Anordnung erklärt werden, daß in jenen Kapitelsversammlungen täglich auch *aliquod capitulum* aus seiner eigenen *institutiuacula* gelesen werde. Die Regel Benedikts (c. 66, Migne 66 col. 900) enthält nur die allgemeinere Bestimmung, daß die Ordensregel je und dann im Kloster durch Verlesung in Erinnerung gebracht werden soll. Es wird also unter dem *capitulum*, zu dessen Anhörung man sich täglich versammelt, nur überhaupt der vorgelesene Abschnitt zu verstehen sein, welcher vor allem der Bibel entnommen wurde. Längst hießen ja die nach dem Sinn abgetheilten, mit ihren Überschriften in einem Verzeichnis dem Text der einzelnen Bücher vorangestellten Abschnitte der Bibel *capitula*. Vgl. den Codex Fuldensis vom J. 546/547, wo neben anderen Namen für diese Verzeichnisse auch *capitula* und *capitulatio* vorkommt (ed. Ranke p. 333. 432. 434).

14) Die Richtigkeit der gegebenen Erklärung im Gegensatz zu der ganz unglaublichen bei Wander III, 110 wird auch dadurch bestätigt, daß nach Grimm s. v. „lesen“ neben „die Leviten“ auch „den Leviten lesen“ vorkommt. Letzteres wird das Ursprüngliche sein, weil es die genauere Übersetzung von *Leviticum legere* ist.

15) Vgl. 2 Kor. 1, 20; 1 Kor. 14, 16; Offenb. 1, 7; 22, 20.

16) Nicht Hieronymus, wie Kaulen in seinem Handbuch der Vulgata S. 34 vermutet, hat das Wort aus dem hebräischen *Jobel* „mit Anklang an das lateinische *jubilum* gebildet“. Er fand es bereits in dem Evangelienkommentar des Theophilus vor und zitiert es aus demselben (Epist. 121, 6, Vallarsi I, 867 juxta *jubilaeum*), ohne dort einen Zweifel an der Herkunft dieses Kommentars von dem antiochenischen Bischof, also von einem Griechen um 180 anzudeuten. Vor Hieronymus hat Hilarius von Poitiers in der Einleitung zum Psalmenkommentar (ed. Zingerle p. 10, 23) geschrieben *secundum jubelaei (so) anni praeformationem*. Hilarius schöpft hier aus einer Abhandlung des Origenes (Pitra, *Analecta* II, 430), welche fälschlich dem Hippolytus zugeschrieben worden ist (Hippol. ed. Lagarde p. 189, 18; 190, 7 vgl. Zeitschr. für kirchl. Wiss. und kirchl. Leben 1885 S. 29). Ältere griechische Übersetzer wie Theodotion hatten das hebräische Wort 3 Mose 25, 10—15; 27, 17 und anderwärts in die Übersetzung herübergenommen, und in Josua 6, 4—6 hat es der hexaplarische Septuagintatext. — Luther hat das Wort aus der deutschen Bibel ferngehalten und überall „Halljahr“ übersetzt; nicht unrichtig, da der hebräische Name von dem Trompetenschall herrührt, womit der Beginn des Jubeljahrs angekündigt wurde. Vielleicht wollte Luther auch die Erinnerung an die päpstlichen Jubeljahre, gegen welche er im J. 1525 so gewaltig geeifert hat (Erlanger Ausg. Bd. 29 S. 297—318), fernhalten.

17) Es ist mir nicht unbekannt, daß Fr. Diez im Etymol. Wörterbuch (5. Aufl. 1887 S. 65) erklärt: „Die alte Herleitung aus *βραβειον* dürfen wir beiseite setzen“, und daß M. Heyne in seinem deutschen Wörterbuch unter „brav“ sich bei der Ableitung von *barbarus* beruhigt, der einzigen, welche auch Fr. Kluge in seinem Etymol. Wörterbuch (4. Aufl.), wenn auch nicht ohne Fragezeichen, anführt. Andere neuere Versuche teilt Scheler im Anhang zu Diez S. 713 mit. Was mich auf die außer Mode gekommene Ableitung zurückführt, ist Folgendes: 1. Das Unbefriedigende aller anderen mir bekannt gewordenen Ableitungen; 2. daß für das gewöhnlichere (*bos*) *bravus* „junger, unbändiger Stier“ in einer Urkunde des J. 1291 auch *animal bravium* vorkommt (s. Du Cange-Henschel I, 765 unter *bravus*); 3. daß die Spanier und Portugiesen nach Diez und den gewöhnlichen Wörterbüchern neben *bravo* und in gleicher Bedeutung wie dieses auch das Adjektiv *bravio* haben; 4. der häufige Gebrauch von *bravium* (so häufiger überliefert als *brabium*) im Kirchenlatein. Aus der nichtkirchlichen Literatur finde ich überall nur die eine Stelle aus Capitolinus, Verus 6, 5 angeführt, wo *brabium* ganz den Sinn des griechischen Worts hat. In die lateinische Bibel hat nicht erst Hieronymus es eingeführt. Allerdings hat die älteste lateinische Übersetzung an den beiden Stellen, welche in Betracht kommen, 1 Kor. 9, 24 und Philipp. 3, 14 noch nicht dies, sondern *palma* (Cyprian ad

Fortun. 8; epist. 10; auch noch Ambrosiaster an beiden Stellen; daneben Cyprian testim. III, 26 corona). Aber schon vom 3. Jahrhundert an findet sich *bravium* in Anführungen jener Bibelstellen, in Anspielungen auf dieselben und in von Hieronymus unabhängigen Übersetzungen, wie im Codex Claromontanus und im Boernerianus. Vgl. Novat. de cibis jud. 1 (Migne 3. col. 982, wozu Rünsch, Itala und Vulgata S. 239 zu vergleichen ist); Iren. lat. IV, 37, 7; Lucifer ed. Vindob. p. 286, 30; Ambrosius de viduis c. 13, § 79; Priscillian ed. Schepss p. 143, 9; August. enarr. in psalm. 39, § 10; Pseudocypr. de singul. cleric. 17; Cassian instit. V, 17, 2; XI, 6; collat. V, 1, 2; Novem SS. vitae ed. Harster VII, 541. Ohne genaueren Anschluß an eine jener Bibelstellen Tertull. martyr. 3; Iren. lat. III, 18, 2 (*bravium victoriae*); Hieron. epist. 121, 10 ad Algasiam; Prudentius, Peristeph. V, 538. (*brabii duplicis palmam tulisti*); Ennodius ed. Vindob. p. 371, 14. — Die Italiener kennen es noch heute als *bravio* im Sinne von Siegespreis, Prämie, und auch die Portugiesen haben nach den Wörterbüchern neben dem Adjektiv *bravio* (= *bravo* s. vorhin) noch das anders betonte Substantiv *brabio* im Sinn von Siegespreis.

18) Amt heißt Dienst und bedeutet in der älteren Sprache vielfach und auch noch bei Luther manchmal das, was seit Luther meistens Beruf heißt. Berthold von Regensburg in der Predigt „von den 5 Pfunden“ (herausgeg. von Fr. Pfeiffer I, 11 ff. vgl. II, 24 ff.) deutet das zweite Pfund: daz ist din amt, daz dir got verlihen hat (S. 13), und spricht dann vom Amt des Grafen, des Schusters, des Ritters, des Bauern, des Papstes und Kaisers, aber auch von verwerflichen Ämtern, wie dem der würfeler und schappeler unde die diu langen mezzet slahent, dâ manic mensche mit ermordet wird . . . unde die da geschütze machent.

19) Hauptstellen, die oben benutzt wurden, finden sich Erlanger Ausg. Bb. 10 S. 234. 236; Bb. 4 S. 338; in den symbolischen Büchern: Augsb. Conf. XXVI, 8—10; XXVII, 49—55; Apologie XV, 25; XXVII, 36—38, 41, 50: Sehr bezeichnend ist, daß Luther auch an solchen Bibelstellen, wo der griechische Grundtext nur von Werk oder Arbeit redet, das Wort „Beruf“ eingesetzt hat: Sirach 11, 20. 21 (nach anderer Zählung B. 18 u. 19 oder 21 u. 23).

20) Gute Beispiele gibt Litteré unter mission und vocation. Übrigens gebraucht schon Tertullian (de fuga 12) *missio* ganz im Sinn von „Beruf, Amt“. Luther wollte die Worte „Sendung, gesandt“ nur auf die unmittelbar göttliche, durch Wunderzeichen beglaubigte Beauftragung wie diejenige Christi und der Propheten angewandt haben (Bb. 13 S. 200).

21) 1 Kor. 7, 17—24, vgl. 1 Kor. 1, 26 und Luthers freie Übersetzung von den in A. 18 angeführten Stellen aus Sirach. Die Gleichung von Klasse = *classis* = *κλῆσις* mag ein Zufall heißen. — Wenn der fromme Stoiker

Epistlet von einer Berufung spricht, mit welcher Gott uns berufen hat (diss. I, 29, 49), so muß man nicht vergessen, daß er auch das „*kyrie eleison*“ kennt (diss. II, 7, 12) und auch sonst sich vielfach mit der Sprache des Neuen Testaments berührt, worüber Lightfoot, St. Pauls Epistle to the Philippians, Ed. 3. p. 311—314 trefflich gehandelt hat. Vgl. auch meine Prorektoratsrede über den Stoiker Epistlet und sein Verhältnis zum Christentum (1894).

22) Auch dieser Gebrauch von „Gabe“ scheint erst seit Luther üblich geworden zu sein. Die Vulgata hat teils das griechische Wort *charisma* (1 Kor. 12, 31), teils *gratia* und *gratiae* (1 Kor. 1, 7; 12, 4. 9. 28; 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6; 1 Petri 4, 10), teils *donatio* (Röm. 12, 6), verhältnismäßig selten *donum* (1 Kor. 7, 7; Eph. 4, 8; Röm. 11, 29). Sehr bezeichnend ist, was Grimm IV, 1a, 1114 bemerkt, daß seit dem 18. Jahrhundert bei „Gabe ihr Geber oft unsicher oder gar nicht mehr mitgedacht wird“, oder Surrogate wie Glück, Schicksal an die Stelle Gottes treten.

23) Matth. 25, 14—30. Für die Geschichte des Wortbegriffs kommt Luk. 19, 14—27 eigentlich nicht in Betracht, da dort nicht von Talenten (Zentnern), sondern von Minen (Pfunden) die Rede ist. Doch hat die nahe Verwandtschaft der beiden Parabeln von alter Zeit her zur Vermischung der beiderseitigen Ausdrücke und Gedanken Anlaß gegeben. Der altlateinische Veroneser Evangelistencodex hat auch Luk. 19 *talentum*. Hieronymus mischt (Epist. 14, 8 Vallarsi I, 35) so: „*Vae illi qui acceptum talentum* (aus Matthäus) *in sudario ligans* (aus Lukas) etc. — In der gotischen Übersetzung und in dem Monseer Matthäus ist Matth. 25, 14—30 nicht vorhanden; der Heliand hat es nicht berücksichtigt; Otfried IV, 7, 70 ff. umgeht das Wort Talent; der deutsche Tatian c. 149 schreibt fünf *talentâ*. Im Codex Teplensis p. 37 findet sich „Pfund“, welches auch Berthold in den oben (N. 18) erwähnten Predigten beständig gebraucht. Doch ist bemerkenswert, daß Berthold zu Anfang der zweiten Predigt (Pfeiffer II, 24) daran erinnert, daß Pfund hier ein viel größeres Gewicht oder Kapital bezeichne, als ein Pfund „hier zu Lande“. Demzufolge hat Luther passend Matth. 25 für Talent „Zentner“, bei Lukas 19 für Mine „Pfund“ geschrieben, wofür Cod. Teplensis p. 109 „Gewicht“ hat. Dagegen hat Luther Matth. 18, 24 das populärere „Pfund“ auch für Talent — ich möchte sagen stehen lassen. Letzteres allein ist auch in allen Verwendungen unserer Parabel populär geblieben. — Fr. Diez (Etymol. Wörterbuch, 5. Aufl. S. 314), dem sich auch Scheler (Dict. d'étymologie française s. v. talent) im wesentlichen anschließt, geht von der in den älteren romanischen Sprachen gewöhnlichen und noch jetzt den Italienern geläufigen Bedeutung „Neigung, Lust“ aus und führt diese auf die ursprüngliche Bedeutung des griechischen Wortes „Bage“ zurück, daher „Gewicht“ und mit einem gewaltigen Sprung „Zug“. Die andere, von den Franzosen später allein festgehaltene und allein zu uns

übergegangene Bedeutung „angeborene Begabung“ soll dann durch erneuten Rückgriff auf die Bedeutung des griechischen Wortes = „Geldsumme“ entstanden sein. Dagegen erlaube ich mir Folgendes zu bemerken: 1. Den Römern und den romanisierten Bevölkerungen des weströmischen Reichs war *talentum* in der Bedeutung „Wage“ gänzlich fremd. Auch in der gewöhnlicheren Bedeutung, als Bezeichnung eines bestimmten großen Gewichts oder einer entsprechenden Geldsumme ist das Wort im lateinischen Sprachgebiet ebensowenig heimisch und volkstümlich geworden, wie Pfund Sterling, Rubel und Dollar bei uns. Isidor (Etymol. XVI, 25, 22 ed. Arevalo IV, 300f.), sagt: *Talentum autem summum esse pondus perhibetur in graecis*, behandelt es also als einen fremdländischen Begriff, von dem man hier und da hört; und er erklärt denselben nicht durch Verujung auf das Leben, sondern durch Berufung auf Plautus. 2. Wenn die Romanen dem Wort statt und neben der uns geläufigen Bedeutung die andere „Neigung, Launen“ gaben und teilweise noch geben, so dürfte das nicht mehr bedeuten, als daß jemand unter uns, welcher nicht gerne Briefe schreibt oder Reden hält, im Scherz und zuletzt im Ernst sagt: er habe kein Talent dazu, ihm fehle die Gabe dafür. 3. Der Gebrauch des Plurals „die Talente“ erklärt sich ebenso leicht aus der Parabel, als schwer aus jener angeblichen Urbedeutung. 4. Der einzige mittellateinische Beleg für die letztere, den man seit Ducange immer wieder angeführt findet, aus dem Testament einer Königin von Navarra vom Jahre 1098 (*si venerit ad aliquam de meas filias in talentum, deo servire* d. h. wenn eine meiner Töchter Neigung zeigen sollte, ins Kloster zu gehen), kann die Ursprünglichkeit dieses abusiven Gebrauchs nicht beweisen und kann nicht gegen die Beweise für die Entwicklung des Begriffs auf dem Grund der evangelischen Parabel aufkommen. 5. Der erste Lateiner, bei welchem ich *talentum* in übertragener Bedeutung finde, ist der christliche Dichter Commodian um 250. Im Anschluß an Luk. 12, 16—21 sagt er von den Getreidevorräten des reichen Thoren (*instr. II, 23, 12*) *Cujus erint (= erunt) ista talenta?* Im 5. Jahrhundert spricht Claudianus Mamertus im Gegensatz zu seiner eigenen Geistesarmut, dem Sidonius, welchem er sein Werk *de statu animae* widmet, *multa scientiarum talenta* zu (ed. Engelbrecht p. 191, 14). Materielle und geistige Besitztümer Talente zu nennen, wurden diese Christen nicht durch einen gemeinen Sprachgebrauch, den man dann vor allem bei den Griechen nachweisen müßte, sondern durch die Bibel veranlaßt. Augustin in seinem um 390 geschriebenen Buch *de vera religione* c. 54 § 105, 106 versteht unter den 5 Talenten der Parabel die 5 Sinne und überhaupt die jedem Menschen verliehene Erkenntnisfähigkeit, unter dem einen Talent, welches sein Empfänger im Schweißtuch verbirgt, die höhere geistige Befähigung, das *acumen intelligentiae* oder die *mentis acies*, qua videntur omnes, qui docti aut urbani aut faceti nominantur, excellere, d. h. also die Leute von Bildung und Talent. Hieron-

muß im Kommentar zu Matth. 25 wie anderwärts schillert wie gewöhnlich in allen Farben, versteht aber unter anderem die 2 Talente von der Fähigkeit des Denkens und des Handelns, das eine Talent von der Vernunft, durch welche der Mensch sich vom Tier unterscheidet. Gregor der Große in seiner Predigt über Matth. 25, 14—30 (Migne 76 col. 1106 ff.) bewegt sich zum Teil wie manche andere im Geleise der augustinischen Gedanken, zum Teil folgt er dem Hieronymus und auch wohl dem Ambrosius (zu Luf. 19 Ed. Ven. II, 1041), geht aber doch über diese Alten nach verschiedenen Seiten hinaus. Die Talente überhaupt sind *spiritalia dona*. Keiner aber soll sagen (col. 1009): *Talentum minime accepi*. Wenn Einer kein sonderliches Maß von Intelligenz empfangen hat, so doch vielleicht irdische Güter oder eine Kunstfertigkeit oder die Gunst und Freundschaft eines Reichen. „Um also wegen der Rechenschaft, die ein Jeder von seinem Talent abzulegen hat, ohne Sorge zu sein, soll er täglich bedenken, was er (an Talenten) empfangen hat.“ Bei Beda und Raban klingen die Gedanken und Worte Gregors nach. Auch ohne weitläufige Erinnerung an die Parabel verstand jedermann unter Talent die individuelle Begabung, besonders auf geistigem Gebiet. Einem Abt, der gegenüber den Anforderungen seines Amtes seine geringe Befähigung und seine Reue im Amte geltend machte, schreibt der heilige Bernhard (Epist. 201 ed. Mabillon I, 85): *De solo tibi credito talento respondere tibi para, securus de reliquo*.

Natur und Kunst im Neuen Testament.

Natur und Kunst sind zwei ungleiche Schwestern. Wenn wir sie zusammen nennen, empfinden wir zunächst den Gegensatz. Die Welt, wie sie ohne Zutun des Menschen ist, nennen wir Natur, die Kunst ist des Menschen eigenes Werk. Die Natur finden wir vor; wenn wir zum Bewußtsein erwachen, finden wir uns von ihr umfassen, ja beherrscht und überwältigt. Man hat sie nicht selten eine Mutter genannt und wohl gar den Vater darüber vergessen. Den Vater kann man um vieles bitten; diese Mutter ist unerbittlich. Mögen wir die Natur lieben oder hassen; mögen wir Gefallen finden an ihrer Pracht und Macht, oder darüber zürnen, daß sie mächtiger ist als unser Wunsch und Wille, daß sie im entscheidenden Augenblick aller der Anstrengungen spottet, welche der Mensch macht, sich als ihren Herrn zu beweisen: die Natur bleibt, soweit unsere Erfahrung reicht, in allen wesentlichen Eigenschaften und Kräften, in ihrer Schönheit und mit ihren Schrecken, was sie von jeher war. In der Kunst dagegen erhebt sich der Mensch zu freier, schöpferischer Tätigkeit. Mehr als einer der Namen, womit wir einzelne Arten der Kunst benennen, erinnert uns daran. Poesie nennen wir die eine mit griechischem Namen; Poet aber heißt Schöpfer. Plastik nennen wir die andere, auch hierin den Griechen folgend, welche Meister darin waren. Die Bibel bezeichnet mit demselben Stammwort die Tätigkeit Gottes, der aus Erde den Menschen formte, und die Bibel trägt kein Bedenken, in ausgeführten Gleichnissen die gesamte Schöpfertätigkeit Gottes mit der Arbeit des Töpfers zu vergleichen, der nach seiner Willkür aus einerlei Ton Gefäße von allerlei Formen und zu verschiedenen Zwecken bildet. Wir dürfen das Gleichniß auch umkehren. Alle wahre Kunst des Menschen vergleicht sich mit dem Schaffen Gottes. Nicht die Entdeckungen und Erfindungen, wodurch der Mensch seine Herrschaft über die Natur zu behaupten und auszudehnen bemüht ist, indem er die von ihm entdeckten Kräfte der Natur unter Berücksichtigung ihrer er-

kannten Geseze sich dienstbar zu machen sucht, fallen unter den Begriff der Kunst. Kunst ist auch nicht Nachahmung der Natur, ist nicht täuschend ähnliche Nachbildung des Wirklichen in seiner Schönheit oder Häßlichkeit; sonst müßte zulezt Raffael hinter dem Photographen zurückstehen. Kunst ist vielmehr die Hervorbringung neuer Formen und Gestalten aus derselben Wurzel des Wollens, Denkens und Empfindens, aus welcher die Formen und Gestalten des wirklichen Lebens hervorgewachsen sind. Man spricht daher mit Recht von Schöpfungen der Kunst und von einem Schaffensdrang des Künstlers. Und doch können wir uns die Kunst nicht ohne ihre ältere Schwester, die Natur, entstanden denken. Wenn der Mensch nicht in der Natur Formen und Farben sähe, die sein Auge entzücken, wenn er nicht Töne hörte, die durchs Ohr in sein Gemüt eindringen, so würde er nicht darauf kommen, die durch die Wirklichkeit in ihm angeregten Anschauungen und Empfindungen in immer neuen, frei erfundenen Formen, Farben und Tönen auszudrücken. Auch seitdem es eine Kunst gibt, pflanzt sie sich nicht in gedeihlicher Weise fort, wenn der Künstler lediglich den Künstler kopirt, sondern nur dann, wenn durch immer neue Berührung mit der Natur die Phantasie angeregt und bestimmt wird, im Wettstreit mit der Natur ein verklärtes Gegenbild der Wirklichkeit in der Kunst zu schaffen. Noch nach einer anderen Seite zeigen Natur und Kunst sich verschwistert. Die Kunst an sich hat ebensowenig wie die Natur die Aufgabe, die Wahrheit zu lehren und den Willen zum Guten anzuleiten; sie soll Schönes schaffen. Das reine Kunstwerk gleicht der Rose, welche ihren Zweck damit erfüllt, daß sie durch Form, Farbe und Duft den Garten ziert und den Menschen erfreut. Wie innig das Schöne im tiefsten Grunde mit dem Guten und dem Wahren zusammenhängen mag, und wie gewiß es auf die Dauer nicht bestehen und gedeihen kann, wo Irrtum und Lüge die Köpfe und wo unreiner oder böser Wille die Herzen der Künstler und der Kunstfreunde beherrschen, so ist doch das Schöne in der Kunst wie in der Natur an sich weder wahr noch unwahr, weder sittlich gut noch sittlich böse. Um so mehr kommen diese Gegensätze in Betracht,

wenn es sich darum fragt, welche Stellung wir zu Natur und Kunst einnehmen sollen. In einer Stadt, welche wie die Ihrige, hochverehrte Anwesende, seit Menschenaltern eine hervorragende Pflegstätte aller edlen Künste ist, und in einer Stadt, welche die Pracht der Alpenwelt so nahe hat, wie München, schien mir auch die Frage nicht fern zu liegen, welche grundsätzliche Stellung zu dem Schönen in Natur und Kunst wir als Christen einzunehmen gedenken. Als evangelische Christen aber werden wir nicht glauben, hierüber ins Reine kommen zu können, ohne daß wir uns der Übereinstimmung mit dem Evangelium vergewissert haben. In diesem Sinne wollte ich mir erlauben, über Natur und Kunst im Neuen Testament Ihnen einige Gedanken vorzutragen.

I.

Es sollte mich nicht wundern zu hören, daß die Ankündigung dieses Vortragsgegenstandes mehr befremdet als angezogen habe. Gerade wer sein Neues Testament kennt und liebt, sucht darin alles andere eher als eine Belehrung über Natur und Kunst. Ja, die Kunst, fromm zu leben und selig zu sterben, mag dieses Buch uns lehren; von allen anderen Künsten, von allem, was wir im eigentlichen Sinne und nach gemeinem Sprachgebrauch Kunst nennen, scheint das Neue Testament im günstigsten Falle zu schweigen. In bezug auf die Natur aber hören wir aus dem Neuen Testament die Klage heraus, daß sie sich ebenso wie ihr geborener Herr, der Mensch, in einem abnormen Zustand befinde, daß der Tod mit seinen Vorboten und Folgen in ihr wie ein König herrsche. Wir lesen auch, daß die Welt mit ihrer Lust, die ganze Welt samt aller Lust des Auges und Ohres — und heißt das nicht, mit aller Freude des Menschen an Natur und Kunst? — vergehe. Einleuchtender möchte das Thema lauten, wenn ich statt des Neuen Testaments die ganze Bibel genannt hätte; denn gerade in bezug auf Natur und Kunst besteht doch ein großer Unterschied zwischen den beiden ungleichen Hälften der Bibel, zwischen der heiligen Literatur des Volkes Israel und der heiligen Literatur der christlichen Gemeinde. Im Vergleich

mit dem Neuen Testament erscheint uns das Alte als ein recht weltliches Buch. „Daß es dir wohlgehe und du lange lebest auf Erden“ heißt es in dem ersten der 10 Gebote. Allerdings hören wir im Eingang des Dekalogs auch von einer Verheißung, welche über das kurze Leben des Einzelnen hinausreicht. Gottes Barmherzigkeit soll bis ins dritte und vierte Glied, von Geschlecht zu Geschlecht über denen walten, welche ihn lieben und seine Gebote halten. Aber über dem, was der Einzelne, der inzwischen dahinstirbt, von der Barmherzigkeit Gottes zu hoffen habe, hängt ein dichter Schleier, der nur selten und zaghaft gelüftet wird. Um so fester wurzeln die Frommen des Alten Testaments mit allen Fasern ihres Empfindens im Boden dieses irdischen Lebens. Welche Lust zum Leben, welche Freude an der Natur atmet das Alte Testament! Der Siegeslauf der Sonne, der Glanz des gestirnten Himmels, der Wechsel der Witterung und der Jahreszeiten, das Aufblühen der Pflanzenwelt unter dem erquickenden Tau und dem befruchtenden Regen, das urkräftige Leben der Tierwelt von den Vögeln in den Zweigen der Bäume, bis zu dem brüllenden Löwen, der nachts seinem Raube nachgeht, und zu den stummen Fischen, die im Meere spielen; der Adel der Arbeit, wodurch der Mensch nicht nur dem Boden das nährenden Brot und den herzerfreuenden Wein abgewinnt, sondern auch zu einem Herrn über die ganze Schöpfung sich erhebt; die Freude der Erntenden und das Behagen des Mannes, der nach getaner Arbeit unter seinem Weinstock und Feigenbaum sitzt und deren Früchte in Frieden genießt: dies alles ist wohl kaum irgendwo in der Literatur der vorchristlichen Völker zu so naturwahrem, bezeichnendem und anziehendem Ausdruck gekommen wie im Alten Testament. In der Kunst waren dem Volke Israel gewisse Schranken gezogen. Während die bildenden Künste bei den Völkern, in deren Mitte dieses Volk seinen Gottesglauben rein zu bewahren hatte, durchweg im Dienst der polytheistischen Kulte standen, war in Israel für dieselben kaum ein Raum zur Anwendung. Die Gottheit und was göttlich ist, sollte nicht im Bilde dargestellt werden. Auch der Tempel ward nicht in dem Sinne gebaut, daß Gott eines seiner

würdigen Wohnhauses auf Erden bedürfe, sondern als ein Bethaus für die Volksgemeinde. An Pracht und Kunst jener Zeit hat Salomo es doch nicht fehlen lassen, als er mit Hilfe ausländischer, phönizischer Künstler und Handwerker den Tempel bauen ließ. Für andere Künste, die sofort im Gottesdienst dieses Tempels eine bedeutende Stelle einnahmen, brauchte man die Meister nicht von auswärts zu holen; sie waren von alters her in Israel einheimisch: die Musik und die rhythmisch geregelte, die musikalisch klingende Rede, die Poesie. Damit berühre ich einen zweiten Punkt, an welchem der Unterschied der beiden Testamente in die Augen springt. Im Vergleich mit dem Alten Testament ist das Neue ein prosaisches Buch. Hier haben wir zuerst Geschichtsbücher, deren Inhalt jedes freie Walten der dichterischen Phantasie ausschloß, weil er nur vermöge seiner Tatsächlichkeit den Verfassern und den ersten Lesern wertvoll war. Sodann haben wir Briefe, meistens Gelegenheitsbriefe, welche oft sehr unerfreulichen Anlässen ihre Entstehung verdanken, und welche durchweg praktischen Zwecken des kirchlichen Gemeinlebens dienen sollten. Dagegen im Alten Testament welche Fülle und Mannigfaltigkeit poetischer Rede! und zwar keineswegs nur in den Büchern, die wir die poetischen nennen, sondern auch mitten in der Erzählung der Geschichtsbücher und in den Schriften der Propheten, deren Rede nicht selten in den Ton des Hymnus und der Spruchdichtung übergeht. Und diese Poesie ist nach Inhalt und Ton nur teilweise geistliche Dichtung. Im Psalter, den man das Kirchengesangbuch der jüdischen Gemeinde nennen kann, finden wir allerdings Lieder und Gebete, aus tiefer Not und hoher Freude frommer Seelen geboren, welche in bezug auf Innigkeit der Hingebung an Gott durch nichts übertroffen werden. Aber wir haben im Alten Testament auch Lieder von nicht geringerer Kunst, bei deren Besung wir den Pulsschlag des religiösen Lebens kaum oder gar nicht zu fühlen bekommen. Jenes Klagelied Davids auf den Tod Sauls und Jonathans sagt von Waffentaten und Kriegsbeute, von Heldentod und Hohn der Feinde, von Männerfreundschaft und Frauenliebe, aber kein Wort von Gott und von dem

Verhältniß des Menschen zu Gott (2 Sam. 1, 17—27). Im Hohelied wird ein einziges Mal der Name Gottes genannt, aber nur um zu sagen, daß die reine und treue Liebe zwischen Mann und Weib eine Flamme des Herrn, ein von Gott entzündetes, unauslöschliches Feuer sei (c. 9, 6 f.). Wie geistlich, aber auch wie prosaisch mutet dagegen das Neue Testament uns an! Wo das Alte Testament David, den König nach dem Herzen Gottes, zum erstenmal einführt, wird die Schönheit seines Gesichts und seiner Gestalt beschrieben (1 Sam. 15, 12). Von der körperlichen Erscheinung des größeren Davidssohnes sagen die Evangelien kein Wort. Abgesehen etwa von den Gebrechen der Kranken, welche Jesus und die Apostel geheilt haben, ist der zwerghafte Oberzöllner Zachäus der einzige Mensch, über dessen leibliche Gestalt das Neue Testament ein Wort verliert. Es blieb der künstlerischen Phantasie der nachfolgenden Geschlechter überlassen, Jesus und seine Mutter, die Apostel und alle Figuren der heiligen Geschichte in immer schöneren Bildern darzustellen. Es wird nicht weitere Beispiele bedürfen, um zum Bewußtsein zu bringen, daß es sich hier nicht um ein Mehr oder Weniger handelt, sondern um einen tiefgreifenden Unterschied, welcher in dem Wesen beider Testamente begründet ist.

Jesus Christus ist nicht in die Welt gekommen, um den Menschen die Augen zu öffnen für die Schönheit der Natur oder sie anzuregen zu Werken der Kunst, sondern um sündige Menschen vom ewigen Verderben zu retten. Und die Schriften, deren Vereinigung wir das Neue Testament nennen, sind nicht gewachsen auf dem Boden eines natürlichen Volkstums und nicht bestimmt für eine Nation, sondern sind hervorgewachsen aus der Gemeinde derer, welche in dem Evangelium die befriedigende Antwort gefunden haben auf die Fragen, wie der Mensch vor Gott gerecht und wie er des ewigen Lebens gewiß werde. Sie sind auch nur bestimmt für solche Menschen, welchen diese Fragen die ersten und die letzten sind, weil sie als der Übel größtes die Schuld und Macht der Sünde, und als der Güter größtes die Gemeinschaft mit dem gerechten und lebendigen Gott erkannt haben. Solche Leser des N. Testamentes

sind im voraus damit einverstanden, daß aller Weltbesitz und Weltgenuß dem Menschen nichts hilft, sondern nur schadet, wenn er dabei an seiner Seele Schaden nimmt, und daß nicht zu beklagen, sondern glücklich zu preisen sind die, welche um der Gerechtigkeit und um des Herrn Jesus willen von der Welt ausgestoßen und von aller Freude in und an dieser Welt ausgeschlossen werden. Aber dieselben Menschen, welche dies grundsätzlich als die richtige Schätzung der Güter anerkennen, wie schwer es ihnen im gegebenen Fall werden mag, danach zu handeln und zu leiden, sie leben doch in dieser sichtbaren Welt; sie leben darin mit allen Sinnen, die Gott dem Menschen gegeben hat, und mit einer Seele, welche den Unterschied des Schönen und des Häßlichen lebhaft empfindet. Gewiß ist die Fähigkeit solcher Empfindung nicht bei allen in gleichem Grade vorhanden. Es gibt einige Menschen, welchen der Gesang der Nachtigall nur eine Störung der Nachtruhe und die herrlichste Musik nur ein unangenehmes Geräusch ist. Aber wir betrachten solche Empfindungslosigkeit mit Recht als eine ebenso abnorme wie seltene Erscheinung, so gut wie körperliche Taubheit oder die Farbenblindheit und die völlige Blindheit. Völlig normal kommt kein Mensch zur Welt, und zu einer gleichmäßigen Entwicklung aller seiner Anlagen läßt diese Welt keinen Menschen gelangen. Aber trotz allen Abstufungen der natürlichen Anlage, trotz allen Verschiedenheiten glücklicher oder gehemmter Entwicklung, trotz aller Mannigfaltigkeit des Geschmacks ist der Sinn für das Schöne in Natur und Kunst noch ein Gemeingut der Menschheit, ein unveräußerliches Element des Gemütslebens der gebildeten wie der wilden Völker, der Christen wie der Heiden. Darum ist es auch keine müßige Frage: wie stellt sich das Evangelium zu dieser Seite des menschlichen Lebens? zustimmend, oder gleichgültig, oder ablehnend und verneinend?

II.

Wenn das N. Testament hierauf keine deutliche Antwort zu geben scheint, so möchte es zur Beruhigung gereichen, daß auch

das A. Testament zu unserer Bibel gehört; und in der That ist es gegenüber einer krankhaften Entwicklung der christlichen Sittlichkeit sowie gegenüber schiefen Beurteilungen des Christentums seitens seiner Gegner von hoher Bedeutung, daß Jesus sich zum A. Testament als der heil. Schrift nicht nur seines Volkes, sondern auch seiner werdenden Gemeinde bekannt hat, zu dem ganzen A. Testament mit seiner Natürlichkeit und seiner Wertschätzung der Erdengüter, mit seiner Lust zum Leben und seiner Freude am Schönen. Aber das genügt uns nicht; denn die ältere Offenbarung, an welche Jesus anknüpfte, hatte doch ihre Schranken und ihre vergänglichen Gutaten. Auch das Heil und das Heilige ist dort noch in sinnliche Formen gebannt, und der Geist ist noch nicht vom Fleisch entbunden. Gehört etwa auch jener Sinn für das Schöne zu dem fleischlichen Wesen, welches überwunden werden soll durch den neuen Geist, der von Jesus ausgeht? Ist am Ende doch die Forderung des Evangeliums, daß wir uns selbst und die Welt verleugnen sollen, dahin zu verstehen, daß wir uns blind und taub zu machen haben gegen das Schöne in Natur und Kunst, weil wir nur so uns den verderblichen Reizen entziehen können, welche von dieser Seite her durch unsere Sinne hindurch auf unseren schwachen Willen einwirken? Dem ist nicht so, und wo immer solche Gedanken in der Christenheit die Lebensführung bestimmt haben, war das Ergebnis nicht eine Nachahmung des Vorbildes Jesu, sondern ein Zerrbild.

Von dem dreißigjährigen Leben des Zimmermannssohnes und Zimmermanns in Nazareth wissen wir so gut wie nichts, und die Frage der Einwohner von Nazareth: woher kommt diesem solche Weisheit? habe ich heute nicht in dem Sinn zu beantworten, in welchem sie gestellt wurde. Diese Frage bezog sich nicht auf die Anschauungen und Gedanken, die Jesus schon immer, da er als Glied seines Volkes, als Sohn seiner Eltern und Bruder seiner Geschwister unter ihnen lebte, zu äußern pflegte, sondern sie bezog sich auf die überraschende Gewalt der neuen Predigt, mit welcher er nun endlich hervortrat. Das aber wissen wir: Jesus bedurfte nicht wie andere einer Befehrung, eines Bruchs mit seiner

Vergangenheit und mit seinen angeborenen oder anerzogenen Anschauungen, um ein Prediger des Evangeliums zu werden. Er hatte nichts zu verleugnen, um ein Bekenner der Wahrheit zu werden. Zu dem Vorstellungskreis aber, in welchem er sich von jeher und darum auch als Prediger bewegte, gehörte eine lebendige Anschauung der Natur und eine Freude an ihrer Schönheit. Was uns in seinen Reden und keineswegs nur in den ausgeführten Gleichnissen besonders häufig vorgestellt wird, ist die Natur unter der Hand des Menschen. Dem Berufsleben des Ackerbauers, des Gärtners, der seinen Weinstock und seinen Feigenbaum pflegt, des Hirten und des Fischers entnimmt er zumeist die Bilder und Gleichnisse des höheren Lebens, daneben auch wohl dem Treiben des Kaufmanns, des Kapitalisten, des Fürsten. Er vergegenwärtigt uns aber auch die Natur selbst, die Vögel in ihren Nestern, die Füchse in ihren Gruben, die Sperlinge auf den Dächern und die Adler, die hoch aus den Lüften ihre Beute auf Erden erspähen, die Wölfe und die Schafe, die Schlangen und die Tauben in ihrer gegensätzlichen Art. Wenn Jesus spricht: Schauet die Vögel unter dem Himmel an, betrachtet die Lilien auf dem Felde, so erteilt er damit freilich ebensowenig ästhetische als naturwissenschaftliche Belehrung; er will vielmehr die Kinder Gottes lehren, ihrem himmlischen Vater zu vertrauen. Aber um dies zu lehren, heißt er doch das Leben der Tiere in ihrer sorglosen Heiterkeit und das Leben der Pflanzen in ihrer ungekünstelten Schönheit ins Auge fassen und zu Herzen nehmen. Jesus selbst hat und zeigt eine lebhaft empfindung für den Farbenschmelz und die Feinheit der Zeichnung, wodurch die wildgewachsene Lilie alle Farben und Figuren orientalischer Webkunst und königlicher Gewänder weit hinter sich zurückläßt. Solche Rede paßt nicht für den Gelehrten, der um seiner Gesundheit willen in Wald und Feld spazieren geht, aber blind für die Farben und taub für die Töne, die ihn umgeben, seine Hirngespinnste weiterspinnnt, bis er an einen Baum anrennt oder über einen Stein stolpert. Sie paßt auch nicht für den hohen oder niederen Sklaven seiner Berufsarbeit, sondern nur für solche

Menschen, die bei allem Trachten nach der Gerechtigkeit vor Gott und Menschen doch wie Jesus selbst offene Sinne für das Leben der Natur sich bewahrt haben. Allerdings ist die einzelne Gestalt des irdisch Schönen vergänglich und, wie den Dichtern und Propheten vor ihm und den Aposteln nach ihm (Matth. 6, 30; 13, 6; Jak. 1, 10 f.; 1 Petr. 1, 24), ist auch für Jesus die Blume, die heute blüht, morgen aber von der Sonne versengt oder von Menschenhand abgehauen und verbrannt wird, ein mahnendes Bild der Vergänglichkeit. Aber er erinnert daran doch vor allem darum, um dadurch um so mehr zu sinnender Betrachtung und Bewunderung des Waltens Gottes anzuregen und den Schluß von dem Walten Gottes in der Natur auf seine Fürsorge für den Menschen um so sicherer zu begründen. Jesus wollte das bedacht haben, daß Gott es nicht daran genug sein läßt, zu irgendwelchem nützlichen Zweck Pflanzen wachsen zu lassen und Vögel zu ernähren, solange es ihm gefällt, daß sie leben, sondern daß er die vergängliche Blume auch mit Schönheit ziert. Gottes ewige Weisheit verschmäh't es nicht, im Vergänglichen sich darzustellen; spielend und in verschwenderischer Fülle schafft sie das Schöne, das keinen anderen Zweck hat, als wahrgenommen und genossen zu werden als ein Beweis der Güte Gottes gegen den Menschen, der nicht vergehen soll. Und wie innig verknüpft Jesus dieses Reich der Natur und der Schönheit mit dem Reich der Gnade und der Gerechtigkeit, indem er den Gott, der für die Vögel sorgt und die Auen schmückt, den Vater seiner Jünger nennt! Es ist ein und derselbe Gott, der die Sklaven der Sünde zur Gerechtigkeit und die Opfer des Todes zum Leben führt, und „der seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte“. Wenn Schiller singt: „Und die Sonne Homers, siehe, sie lächelt auch uns“, so freut sich jedermann, zustimmen zu können. Hier aber ist mehr als Homer und Schiller. Hier ist Gott der Schöpfer und Weltbeherrscher, und aus dem Munde seines Sohnes hören wir, daß die Sonne, die allen Menschen scheint, seines und unseres Vaters Sonne sei. Zugleich aber erinnert Jesus daran, daß diese Welt kein Paradies

mehr ist; es wohnen Böse und Ungerechte darin. Wohin der Mensch kommt mit seinem verkehrten Willen und seiner selbstgeschaffenen Qual, da hört die reine Schönheit und die ungetrübte Freude an der Natur auf. Eines der schönsten alttestamentlichen Lieder zum Preise der Herrlichkeit Gottes in der Natur läuft auf den klagenden Wunsch hinaus: „Der Sünder müsse ein Ende werden auf Erden, und die Gottlosen nicht mehr sein“ (Ps. 104, 35). Aber das letzte Wort dieses Psalms lautet trotzdem: „Lobe den Herrn, meine Seele.“ Dem Christen, ja jedem seiner empfindenden Menschen, welcher die Gunst genießt, als Reisender schöne Landschaften besuchen zu dürfen, mag beim Anblick mancher Mitreisender jene Klage im Herzen aufsteigen. Wenn er sich trotzdem zu freudigem Lobe seines Gottes aufschwingt, so darf er wissen, daß er nicht nur den Sänger des A. Testaments, sondern auch das Wort Jesu auf seiner Seite hat.

Wenn wir die Stellung Jesu zur Natur richtig würdigen wollen, dürfen wir allerdings nie außer Acht lassen, daß die Sünde der Menschen mit all ihren Folgen ihm Seufzer und Tränen ausgepreßt, ja ihm das Leben gekostet hat; aber ebensowenig das andere, daß er ein Reich Gottes auf Erden verkündigt hat, in welchem Sünde und Tod, Mißbildung und Mißklang, Schmerz und Klage keinen Platz mehr haben werden. Nach der tiefsinnigen Erzählung von der Versuchung Jesu, welche nur aus dem Munde des Herrn selbst Menschen zuerst zu Ohren gekommen sein kann, und welche seine eigenen Erfahrungen und Gedanken ausspricht, ward ihm die Herrschaft über die Welt als Lohn und Preis für einen einzigen Fußfall vor der Macht des Argen angeboten. Wie aber wurde diese Zumutung an ihn gebracht? Jesus sieht sich auf einen hohen Berg gestellt; eine lachende Landschaft breitet sich zu seinen Füßen aus; es ist ihm, als ob er alle Königreiche der Welt und ihre Herrlichkeit, die ganze schöne Welt mit allem, was Menschenkraft daraus gemacht und Menschenkunst darauf erbaut hat, mit einem einzigen Blick überschaute. Und das war die letzte und größte Versuchung, die Jesus an jenem Tage zu bestehen hatte. Wie aber

hätte sie dies für ihn sein können, wenn nicht das Wohlgefallen an der schönen Natur und Kultur der Welt ebenso zu seinem menschlichen Leben und Empfinden gehört hätte, wie das Verlangen des Hungrigen nach Brot und das Grauen vor dem schwindelerregenden Abgrund, woran die beiden anderen Versuchungen anknüpften? Jesus hat diese Versuchung wie die anderen siegreich überwunden. Er wollte die königliche Herrschaft über die Welt, die ihm verheißen war und gebührte, nicht auf dem schlüpfrigen Weg der Sünde erschleichen, sondern auf dem entsagungsvollen Weg des Gehorsams gegen Gott erringen. Der Glanz der schönen Welt hat ihn nicht geblendet, aber er war auch nicht blind dagegen. Er hat nicht geurteilt, daß für ihn kein Unterschied sei zwischen der steinigten Einöde und der im Schmuck der Natur, Kultur und Kunst prangenden Landschaft. Er hat die sichtbare Welt auch nicht dem Teufel überlassen, der sich als ihren Herrn geberdete, sondern sein Ziel blieb ihm unverrückt, wie sein Blick ungeblendet. Die Welt ist Gottes und, sofern sie es nicht mehr ist oder noch nicht ist, soll sie Gottes werden. Zwischen dem verlorenen Paradies hinter uns und der neuen Welt vor uns liegt diese gegenwärtige Welt, in welcher nicht alles so ist, wie es „von Anbeginn gewesen ist“ (Matth. 19, 8) und noch weniger so, wie es dereinst werden soll. Aber ein Nachklang des verlorenen Paradieses und ein Vorschein der zukünftigen und ewigen Welt ist alles Gesunde und Normale, alles Schöne und Erfreuliche in der Natur. Das Gleiche sollte gelten von allem Schönen, das die Kunst schafft.

III.

Als Jesus drei Tage vor seinem Tode vom Tempel zu Jerusalem Abschied nahm, sagte beim Hinausgehen einer seiner Jünger zu ihm: „Meister, siehe, was für Steine! welch ein Bau ist das!“ ¹⁾ Seit bald 50 Jahren war an dem von Herodes dem Großen begonnenen Werk mit großem Aufwand von Kunst und Pracht gebaut

¹⁾ Mark. 13, 1 f.; vgl. Matth. 24, 1 f.; Luk. 21, 5 f.; drei Jahre früher fällt Joh. 2, 20.

worden, und noch war es nicht vollendet. Schon längst und in den letzten Tagen wieder hatte Jesus der Stadt und dem Tempel das Gericht der Zerstörung verkündigt. Eben dadurch war die Bemerkung des Jüngers veranlaßt, dessen Auge und Herz an dem ebenso herrlichen wie heiligen Bauwerk hing. Es schien ihm ewiger Dauer wert. Jesus aber erwiderte: „Siehst du diesen Bau? Nicht ein Stein soll auf dem andern bleiben.“ Jesus war nicht unempfindlich für das, was das Herz des Jüngers bewegte; er selbst hatte wenige Tage zuvor, da er vom Ölberg her Jerusalems ansichtig wurde, geweint, nicht bloß über sein verblendetes Volk, sondern auch über die Stadt und ihre Bauwerke, welche zerstört werden sollten. Aber es gibt etwas Höheres als Bauwerke und als die Kunst, die sie geschaffen hat: das ist die Gerechtigkeit Gottes. Stellen wir daneben ein zweites Bild aus etwas späterer Zeit. Als der Apostel Paulus nach Athen kam, strahlte diese Stadt noch im vollen Schmuck ihrer Tempel und Bildwerke aus der Blütezeit griechischer Kunst. Paulus hat sich dort auch nicht in sein Betkammerlein eingeschlossen und ist nicht mit einwärts gefehrtem Blick den Weg zur Synagoge gegangen, sondern ist, wie er selbst sagt, durch die Straßen und über die Plätze Athens hingegangen, hat die Heiligtümer und Kunstwerke angeschaut und hat sich die Mühe gegönnt, hier und da eine alte Inschrift zu lesen. Aber der Eindruck, den er empfing, stimmte ihn nicht zur Bewunderung dessen, was Menschenkunst vermag, sondern zur Entrüstung über die Abgötterei, in deren Dienst er all diese Kunst gestellt fand¹⁾. Sollen wir darum sagen, daß Jesus und seine Apostel Verächter der Kunst gewesen sind.

Viele haben das behauptet; mit größerer Bestimmtheit wohl keiner als D. F. Strauß in seinem „Alten und neuen Glauben“²⁾. Er vergleicht Jesus mit Buddha, dem indischen Religionsstifter,

¹⁾ Apg. 17, 16. 22—25. Näheres hierüber in m. Komm. zur Apostelg.² S. 601 ff. 871—882.

²⁾ Zuerst erschienen 1872. Vgl. Gesammelte Schriften herausgeg. von E. Zeller, Bd. VI, S. 41—43. 168 ff.

und erkennt an, daß die Lehre Jesu von derjenigen Buddhas in der Wurzel verschieden sei, indem Buddha das Nirwana, das schmerzlose Nichts, Jesus dagegen die Herrlichkeit einer zukünftigen Welt als das Ziel hinstellte. Aber tatsächlich soll die Stellung beider zu Natur und Kultur, zu Wissenschaft und Kunst dennoch wesentlich die gleiche sein. Nach beiden Lehrern soll nichts, was sich hier auf Erden der menschlichen Tätigkeit als Ziel und Gegenstand darbietet, einen wahren Wert besitzen. Außer den Werken der Barmherzigkeit und der Verbreitung der erlösenden Erkenntnis sei alles menschliche Streben und Schaffen nicht bloß eitel, sondern auch dem Menschen zur Erreichung seiner wahren Bestimmung hinderlich. Das Christentum sei mit einem Wort „ein kulturfeindliches Prinzip“. Schon wegen der äußeren Verhältnisse, unter welchen Jesus gelebt und gewirkt habe, sei jeder Gedanke an höhere Kultur, an eine Verschönerung des Lebens durch Wissenschaft und Kunst für ihn ausgeschlossen gewesen; aber auch bewußtermaßen habe Jesus durch seine Verurteilung des Reichtums und durch seine asketische Denkweise jeden Trieb des Menschen in jeder Richtung abgeschnitten. Damit meinte Strauß die oft unklaren und aus Feigheit im Halbdunkel gehaltenen Gedanken der Gebildeten unseres Jahrhunderts auf einen klaren Ausdruck gebracht zu haben. Aber ist denn das wahr, was er als geschichtliche Tatsache behauptet?

Der große Asket an der Schwelle der neuen Zeit, deren Jahre wir nach Christi Geburt zählen, war doch nicht Jesus, sondern Johannes der Täufer; und wer die Lebenshaltung Jesu nicht in ihrem Gegensatz zu derjenigen des Johannes betrachtet, betrachtet sie eben ungeschichtlich und spricht wie der Blinde von der Farbe. Johannes war ein unersetzliches Werkzeug für die Begründung der neuen Welt, freilich nicht jener träumende, verworren redende und auf den Stufen des Tempels zusammenbrechende Schwärmer, den Sudermann aus ihm gemacht hat, sondern der wahrhaft große Mann, wie ihn die Evangelien darstellen; der in der Einsamkeit erstarkte, durch keine Kultur verweichlichte, durch keine irdische Schönheit geblendete Prediger in der Wüste mit seinem unbestechlichen

Urteil über die Weltzustände, die er vorfand, und mit seinem starken, auch im Kerker nicht verleugneten Glauben an die unaufschiebbare Gründung einer neuen Weltordnung. Dieser Johannes der Geschichte war ein Asket, aber nicht ein Prediger der Askese¹⁾. Er hat keinen Menschen aufgefordert, aus dem Gewühl der Städte und Dörfer in die Wüste auszuwandern und ein Leben zu führen, wie er es führte. Er hat den Soldaten ihre Uniformen, den Zollbeamten ihr einträgliches Amt, und auch den Fürsten und Hofleuten ihre seidenen Gewänder und ihre königlichen Paläste gelassen. Was er forderte, war lediglich Buße, Änderung der Gesinnung und des sittlichen Verhaltens. Aber als ein echter Orientale hat Johannes den Gedanken, daß es gelte, mit allem Herkömmlichen und Liebgewordenen zu brechen, auch äußerlich, symbolisch in seiner ganzen Lebenshaltung dargestellt bis zu der absonderlichen Kleidung und Nahrung, die er erwählte. Er war, was er sein sollte, mit jener großartigen Einseitigkeit, welche den bahnbrechenden Geistern eigen ist. Anders Jesus, welcher auf der von Johannes gebrochenen Bahn einherschritt und die neue Weltordnung ins Leben rief. Über den Unterschied der äußeren Lebensführung, welcher zwischen ihm und Johannes bestand, hat Jesus selbst sich in einer öffentlichen Rede ausgesprochen, welche über jeden Verdacht nachträglicher Erdichtung erhaben ist²⁾. „Johannes kam, aß nicht Brot und trank keinen Wein; so sagt ihr: er ist von einem Dämon beseffen. Des Menschen Sohn ist gekommen, ißt und trinkt; so sagt ihr: Siehe, der Mensch ist ein Fresser und Weinsäufer, ein Freund der Zöllner und Sünder.“ So urteilt auch der Pöbel nicht über einen finstern Asketen. Jesus hat sich über das rohe Gerede nicht ereifert; er bezeichnet es als kindische Torheit; aber noch weniger ließ er sich dadurch irre machen in seiner heiteren und geselligen Lebensweise. Er tadelt den Täufer nicht, welcher in seinem Leben nur

¹⁾ Außer dem Schweigen der übrigen Evangelien kommt besonders die Darstellung in Luf. 3, 10—14 in Betracht, welche auch noch in der verwachsenen Nachbildung bei Josephus (ant. XVIII, 5, 2) und in Schillers Kapuzinerpredigt ihre Spuren zurückgelassen hat.

²⁾ Luf. 7, 33 f.; Matth. 11, 16—19.

den Ernst der Buße darstellt; er verwirft auch das Fasten nicht, sondern empfiehlt es für gewisse Fälle und besondere Umstände¹⁾. Als aber die Schüler des Täufers, die es ihrem Meister in diesen Außerlichkeiten gleich tun wollten, ihm einen Vorwurf daraus machten, daß er an einem Festtag in Gesellschaft von Leuten zweifelhaften Rufs an einem festlichen Gastmahl teilgenommen hatte²⁾, da weist er den Vorwurf mit Entschiedenheit zurück. Er erklärt es für eine Unnatur, daß er und die Menschen, die sich um ihn scharen, in ihrer Lebenshaltung mehr die Trauer über Sünde und Ubel als die Freude an dem kommenden und werdenden Gottesreich zum Ausdruck bringen sollten. Es können die Hochzeitsleute nicht fasten und trauern, solange der Bräutigam bei ihnen ist. Da sehen wir, wie der Gedanke der herrlichen zukünftigen Welt gestaltend und maßgebend in das diesseitige Leben eingreift. Es ist auch nicht ein Zufall, daß Jesus sein erstes Wunder auf einer Hochzeit getan und seinen Jüngern, welche bis dahin Schüler des Wassertäufers gewesen waren, zum erstenmal seine Herrlichkeit offenbart hat. Nicht genug, daß er an dem Freudenfest des Hauses zu Kana teilnahm, hat er auch dafür gesorgt, daß die Freude nicht vor der Zeit aus Mangel an Wein ihr Ende finde. Und wie hat er dafür gesorgt! Der Speisemeister, der sich darauf verstehen mußte, rühmt den vorzüglichen Geschmack des Weines, den Jesus gespendet hat, und der Evangelist trägt kein Bedenken, uns durch Zahlen und Maße zu veranschaulichen, wie luxuriös diese Schenkung Jesu gewesen sei. Jesus hat den Dank der alttestamentlichen Dichter gegen Gott, der unter anderen Erzeugnissen des Erdbodens auch den Wein geschenkt hat, „daß er des Menschen Herz erfreue“ (Ps. 104, 15; Richter 9, 13; Pred. Salomos 9, 7) nicht vergessen oder gar verleugnet. Die Bereitung und Aufbewahrung des Weins dient ihm als Gleichnis für die Regel, die in seiner Gemeinde gelten soll, „daß man den neuen Wein nicht in alte, schadhafte Schläuche gießen soll, damit nicht Wein und Schläuche zu-

1) Matth. 6, 16—18; 9, 15; Mark. 9, 29; Matth. 17, 21?

2) Mark. 2, 18—20; Matth. 9, 14 f.; Luf. 5, 33—35.

grunde gehen" (Matth. 9, 17; Mark. 2, 23; Luf. 5, 37—38). Dazu fügt Lukas (5, 39) noch den glaubwürdigen Zusatz: „Niemand, der alten Wein getrunken hat, mag neuen (Wein trinken), denn er spricht: Der alte ist bekömmlicher“¹⁾. Jesus hat also dem launigen Urteil des Speisemeisters im Hochzeitshause zu Kana (Joh. 2, 10) durchaus nicht widersprochen. Aber nicht nur im Gleichnis, sondern auch in unverblümter Rede hat er bei Stiftung des neutestamentlichen Bundesmahls für alle Zeiten dem Wein neben dem Brot unersehblichen Wert zugesprochen²⁾. Die hitzköpfigen Gegner alles Genusses von alkoholhaltigen Getränken scheinen mir das Gewicht dieser Tatsache nicht gebührend zu würdigen. Warum hat denn Jesus, wenn er wie diese Eiferer ein Feind aller berausenden Getränke war, bei der Stiftung unseres hl. Abendmahls nicht Wasser anstatt des Weines zum Träger seines Blutes gemacht? Der Evangelist Johannes, der seinem Herrn näher gestanden hat als alle anderen Apostel, hätte dies nicht weniger glaubwürdig gefunden, als die Verwandlung des Wassers in den sechs Krügen zu Kana in Wein, die er erlebt zu haben bezeugt, ein Mann, der in einem analogen Fall (Joh. 19, 34—38) für sein Zeugnis den Wert eines Eides in Anspruch nimmt. Anstatt des Weines hätte Jesus neben dem Brot auch die Milch wählen können, die einzige Nahrung der an ihrer Mutter Brust hängenden Kinder, die er mehr als einmal zum Vorbild vor Augen gestellt hat (Matth. 18, 3; 19, 13 f.; Luf. 9, 48; 18, 15 f.). Obwohl Jesus (Matth. 24, 49—51) ebenso wie seine Apostel (1 Kor. 6, 10; 11, 21; 1 Theff. 5, 7; 1 Pt. 1, 3; vgl. Apostelg. 2, 15) die Trunkenheit als einen unwürdigen, mit der Zugehörigkeit zu seiner Gemeinde unverträglichen Zustand des Menschen gekennzeichnet hat, hat er doch nicht nur in allegorischer Rede (Joh. 15, 1—10; Matth. 21, 33—42; 22, 1—13), sondern auch bei der Stiftung unseres hl. Abendmahls dem Wein

¹⁾ Vgl. m. Komm. zu Luf. (3. u. 4. Aufl.) zu c. 5, 34 S. 268 A. 12.

²⁾ Matth. 26, 27—29; Mark. 14, 23—25; 1 Kor. 11, 25 f.; Luf. 22, 15—19. Aber v. 20 vgl. m. Komm. S. 675 ff.

einen Ehrenplatz unter den Gaben des Schöpfers gewahrt (s. S. 48 A. 2). Wenn er bei dieser Gelegenheit sich selbst des Weines enthält und dagegen in Aussicht stellt, daß er in seinem zukünftigen Reich in neuer Weise mit seinen Jüngern vom Gewächs des Weinstocks trinken werde¹⁾, so geschieht dies aus dem doppelten Grunde, daß er jetzt sein heißes Ringen mit dem Todesleiden im Gebet zu Gethsemane und am Kreuz unmittelbar vor sich hatte, wozu der erfreuende Trank des Weines nicht paßte, und daß er andererseits im Glauben voraussieht, er werde zur Zeit seiner endgeschichtlichen Herrschaft mit seiner Gemeinde die helle Freude von der sie umgebenden verklärten Natur erleben. Daß die Apostel und andere leitenden Männer der apostolischen Gemeinde im Lichte dieser Verheißungen ihres Herrn und Meisters dem Ende des gegenwärtigen Weltberufs entgegensehen, braucht nicht aus den Reden der Apostelgeschichte und allen ihren Briefen bis zu den großen, an die gesamte Christenheit gerichteten prophetischen Briefen nachgewiesen zu werden. Nicht immer aber wird gebührend berücksichtigt, daß dieselben Zeugen der evangelischen Wahrheit ebenso einstimmig sind in der Abweisung der verschiedenartigen Versuche, der Gemeinde ihrer Zeit bindende Verpflichtungen, unter anderem auch in bezug auf Speise und Trank aufzubringen²⁾.

¹⁾ Wenn Jesus nach Jos. 1, 47—50 seine freudige und hoffnungsvolle Begrüßung Nathanaels als eines echten Israeliten zweimal hintereinander damit begründet, daß er ihn mit prophetischem Fernblick unter einem Feigenbaum sitzend gesehen habe, schon ehe Philippus ihn aufforderte, zu Jesus zu kommen und sich davon zu überzeugen, daß er der Messias sei, so erklärt sich dies am natürlichsten dadurch, daß Jesus in Erinnerung an die prophetische Weissagung vom Sitzen unter dem Weinstock und Feigenbaum (Micha 4, 4; Sach. 3, 10), ihn als einen auf das an dieser Stelle verheißene Messiasreich gläubig harrenden und darum echten Israeliten erkannt habe.

²⁾ Kol. 2, 8 u. B. 16—23; Röm. 14, 1—23 usw., aber nicht wesentlich anders Jakobus und das seinen Antworten entsprechende Schreiben des Apostelkonzils Apostelg. 15, 13—29; 16, 4; 21, 25, noch weitergehend Apostelg. 10, 9—15; 11, 5—10.

IV.

Anders verhält es sich mit der Pflege der Kunst in der ältesten Christenheit. Wenn D. Strauß behauptete, diese setze einen gewissen Wohlstand voraus, so wird dem niemand widersprechen. Wer im Schweiße seines Angesichts tagaus tagein um ein karges Brot zu arbeiten hat, findet nicht leicht Zeit und Freiheit des Gemüths, um Musik zu machen oder Kunstwerke zu genießen. Um nun zu zeigen, daß alles Derartige von dem Lebenskreis und dem Gesichtskreis Jesu ausgeschlossen gewesen sei, entwirft Strauß von Land und Leuten der Umgebung Jesu ein höchst jammervolles Bild. Er versichert: „Das Leben in den Dörfern und kleinen Städten Galiläas zu jener Zeit können wir uns nicht schmutzig und armselig genug vorstellen. Wo sollte da eine Ahnung, wo ein Trieb zu Kunst und Wissenschaft herkommen?“ Aus den Büchern der Geschichte ist dieses Bild nicht hergenommen. Sollte es aber eine Übertragung von dem gegenwärtigen Zustand des heiligen Landes sein, so wäre eben dies ein Mißgriff. Palästina war, wie alle alten Kulturländer des vorderen Asiens, damals nicht, was es heute infolge mehr als tausendjähriger Mißwirtschaft durch Zerstörung und Entvölkerung, durch Verwahrlosung der Verkehrswege, durch Verfall der künstlichen Bewässerung, durch menschliche Trägheit und selbst durch Veränderung des Klimas¹⁾ geworden ist. Palästina und zumal Galiläa war damals ein von der Natur reich gesegnetes, wohl angebautes und stark bevölkertes Land. Die Gegend um Kapernaum, wo Jesus am stetigsten gewirkt hat, beschreibt noch in demselben Jahrhundert der Jude Josephus als ein wahres Paradies²⁾. Auf solchem Boden und unter solchem Himmel lebt es sich leichter als bei uns. Der leiblichen Bedürfnisse für Er-

¹⁾ Vgl. m. Komm. zum Ev. Joh. (5. u. 6. Aufl.) S. 158 u. 95. Ist das „Maß“ der attische Metretes = 39,39 (rund 40) Litter, so entsprechen den 2—3 Metreten, die jeder der 6 Steinkrüge faßte, 80—120 Litter, somit die ganze Schenkung 480—720; also die mittlere der beiden Zahlen, zwischen denen uns der Bericht die Wahl läßt: 600 Litter.

²⁾ Jos. bell. Jud. III, 10, 7—8 (Miese § 506—521).

nahrung und Erwärmung sind weniger, und sie sind leicht zu befriedigen. Die unantastbare Sabbathruhe, die für den ärmsten jüdischen Arbeiter am Freitag mit Sonnenuntergang eintrat und 36 Stunden währte, war ein Schutz auch der geistigen Freiheit. Die vielen Tausende, die aus dem ganzen Lande zu den hohen Festen in Jerusalem zusammenströmten und dort ganze Festwochen verlebten, hatten daran Ferien, wie sie unsere Fabrikarbeiter nicht haben und die Sklaven der Römer nicht hatten. Seit dem Regierungsantritt des Herodes, kurz vor dessen Tode Jesus geboren wurde, klagte man gewiß mit gutem Grund über Steuerdruck und Erpressungen der Zollbeamten. Aber die Reichtümer, die dieser König angesammelt und weit über die Grenzen seines Landes hinaus in einer Unmenge von Prachtbauten vor der Welt zur Schau gestellt hat, waren nicht durch auswärtige Kriege gewonnen, sondern aus dem eigenen Lande gezogen. Nach seinem Tode klagte eine jüdische Gesandtschaft in Rom: die eigenen Städte habe Herodes verwüstet, die der Fremden geschmückt; das Blut Judäas habe er den Völkern des Auslands geschenkt¹⁾. Ein kleines Land, das seinem Despoten solchen Ertrag abwarf, war kein armes Land. Auch von der Armut des Lebens Jesu selbst und seiner Umgebung hat man sich vielfach ein unwahres Bild gemacht, ganz zu schweigen von dem baren Unverstand, daß das ursprüngliche Christentum mit dem Buddhismus „einen wahren Kultus der Armut und der Bettelei gemein gehabt habe“²⁾. Wer sich vergegenwärtigt, daß Jesus viele Monate lang mit 12 Männern ohne jede auf Broterwerb gerichtete Tätigkeit im Lande umherzog und keineswegs immer und überall von der Gastfreundschaft befreundeter Häuser leben konnte, darf sich keine ganz geringe Vorstellung machen von der Wohlhabenheit der galiläischen Frauen, welche aus ihrem Vermögen die Unkosten dieses Lebens bestritten, darunter eine Johanna, die Gattin eines fürstlichen Finanzbeamten³⁾. Die große wandernde Bruderschaft hatte eine

¹⁾ Jos. bell. II, 6, 2 (Niese § 85—86).

²⁾ So Strauß a. a. O. S. 41.

³⁾ Luf. 8, 3; vgl. Joh. 4, 46; Apg. 13, 1 und d. Komm. zu Luf. (3. u. 4. Aufl. S. 338 f. A. 8).

gemeinsame Kasse, aus welcher auch für die Armen nicht selten eine Gabe floß ¹⁾). Einen Augenblick scheint der Apostel Philippus ernstlich erwogen zu haben, ob aus dieser Kasse eine einfache Bewirtung von 5000 Männern samt manchen Frauen und Kindern bestritten werden könne, wenn nur in der einsamen Gegend etwas zu kaufen gewesen wäre ²⁾). Wenn Jesus dem reichen Jüngling den Rat erteilt hat: „Gehe hin, verkaufe, was du hast, und gib es den Armen“, so hat er damit, wie der Erfolg beweist, diesem Menschen die rechte Antwort gegeben auf seine Frage: „Was fehlt mir noch?“ Anderen Leuten ist ihr Reichthum kein Hindernis der hingebenden Liebe zu Jesus und der Treue bis zum Grabe gewesen wie dem reichen Ratsherrn von Arimathia, welcher den Leichnam Jesus in das Felsengrab bettete, das er sich selbst in seinem Garten bei Jerusalem hatte erbauen lassen ³⁾). Vor allem aber vergessen wir nicht das Freundeshaus in Bethanien, welches uns noch etwas anderes lehren kann, als daß irdischer Wohlstand mit der hingebendsten Liebe und Treue zu Jesus vereinbar war und vereinbar ist.

V.

Als Maria das Alabasterkrüglein zerbrach und Jesu Haupt und Füße mit echtem Nardenöl salbte, da berechnete der Sesselmeister des Apostelkreises sofort den Wert dieses kostbaren Öls auf 300 Denare oder noch mehr ⁴⁾) und fragte tadelnd: „Warum ist's nicht verkauft und der Erlös den Armen gegeben worden? wozu diese Verschwendung?“ Es war in der That eine großartige Verschwendung. Nach dem Metallwert des Denars kostete das Krüglein mit Narde 261 Mark, nach dem damaligen Wertverhältnis von Geld und Lebensmitteln vielleicht das Dreifache dieser Summe. Ein Denar war der gewöhnliche Tagelohn der Arbeiter in den

¹⁾ Joh. 13, 29; 12, 6. ²⁾ Joh. 6, 5—7.

³⁾ Matth. 27, 57. Die Zahl in Joh. 19, 39 weist auf Reichthum auch des Nikodemus hin.

⁴⁾ Joh. 12, 5; Mark. 14, 5. — Der Denar als üblicher Tagelohn Matth. 20, 2.

Weinbergen. Was also ein fleißiger Arbeiter an den Werktagen eines ganzen Jahres für seinen und seiner Familie Unterhalt verdienen konnte, das hat diese Frau angewandt, um dem geliebten Meister eine kleine Huldigung darzubringen, eine Huldigung so duftig und flüchtig, wie der Geruch der Salbe, der das Haus erfüllte, und dennoch unvergänglich. Denn es ist wahr geworden, was Jesus gesagt hat: „Wo immer das Evangelium in der weiten Welt gepredigt wird, da wird auch das, was Maria in dieser Stunde getan, zu ihrem Gedächtnis erzählt werden. Arme habt ihr allezeit bei euch, und wenn ihr wollt, könnt ihr ihnen wohlthun, mich habt ihr nicht allezeit. Maria hat eine schöne That getan“. Damit ist ein großer Grundsatz verkündigt und für immer zum Bestandteil des Evangeliums gemacht: das Schöne hat einen selbständigen Wert neben dem Guten und Nützlichen. Es ist keine tadelnswerte Vergeudung, sondern eine löbliche Verwendung der irdischen Mittel, daß man Schönes hervorbringe, welches keinen anderen Zweck hat, als edlen Gedanken und Empfindungen einen entsprechenden sinnlichen Ausdruck zu geben. Die Armen und die Werke der Liebe, die wir ihnen schuldig sind, sollen ebensowenig vergessen werden wie die Ausbreitung der seligmachenden Wahrheit, und dies beides ist von den ersten Vertretern des christlichen Gedankens nicht vergessen worden. Aber nicht aus dem Munde Jesu, sondern aus dem des Verräters ist die Lehre geflossen, daß, solange es leibliche oder geistliche Not auf Erden gebe, der man abhelfen könnte, die Pflege des Schönen in der Christenheit keine sittliche Berechtigung habe. Das Urtheil Jesu über die schöne That der Maria ist ein Schutzbrief für alle wahre Kunst.

Damit sind freilich noch nicht alle Fragen beantwortet, welche sich hierbei aufdrängen. Es ist nicht mit lehrhafter Deutlichkeit gesagt, wann die notwendigen Werke der Nächstenliebe und wann die zur Not entbehrlichen Werke der Kunst in ihr Recht eintreten sollen, und wie Zeit und Mittel, Interesse und Arbeit auf das Nützliche und das Schöne verteilt werden sollen. Durch eine Formel läßt sich das auch nicht ausdrücken. Ohne den Geist, der von

innen treibt, und ohne die Mannigfaltigkeit der Gaben, die er weckt und verteilt; kann der Wille Jesu in seiner Gemeinde nicht verwirklicht werden; und ohne Geistesgegenwart im höchsten Sinne dieses Wortes greift der redlichste Wille fehl. Aber arm und öde wird des Christen Leben, in welchem es nicht solche Feierstunden gibt wie jene Abendstunde in Bethanien, und arm und öde müßte das Leben der Gemeinschaft werden, in welcher der rechnende Verstand des Judas mehr gelten würde als die unbefangene That der Maria und das Wort Jesu über sie: „Laßt sie mit Frieden.“ Maria hat ihre schöne That getan, um ihrer dankbaren Liebe zu Jesus einen Ausdruck zu geben und ihn in verschwenderischer Fülle zu ehren. Es könnte daher scheinen, daß Jesus nur die heilige oder kirchliche Kunst in Schutz genommen habe, die Kunst, welche ausgesprochenermaßen der Verherrlichung Gottes und des Erlösers dient. Aber es war doch nicht ein Gottesdienst mit Gebet und Predigt, sondern ein Gastmahl, bei dessen Gelegenheit die That geschah, und nur hier war sie am Plage. Die duftende Salbe war ein Luxusartikel für die Reichen; sie hatte ebensowenig wie die Speisen und Getränke, welche über Tisch genossen wurden, etwas sonderlich Heiliges oder Geistliches an sich. Sie sagte nichts von Sünde und Gnade, von Buße und Glaube, sondern sagte nur von der überströmenden Freude eines frommen Herzens an der Tischgemeinschaft mit dem großen Wohltäter ihres Hauses. Nicht allein die heilige, sondern alle von frommen Herzen hervorgebrachte und genossene Kunst hat Jesus in seinen heiligen Schutz genommen und für seine Gemeinde gerettet. Derselbe, der gesagt hat: „Sehet die Lilien auf dem Felde“, hat auch gesagt: „Sehet die schöne That der Maria und tuet desgleichen.“ Die Geschichte lehrt, daß beides nicht in den Wind geredet war.

VI.

Was die Kunst anlangt, so könnte der Hinweis genügen auf die unabsehbare Fülle neuer Formen und Motive, Farben und Töne, in welchen im Lauf der Jahrhunderte seit der Erscheinung Christi

und auf Grund des Glaubens an ihn der Sinn für das Schöne sich als schaffende Kraft bewiesen hat, und wir könnten uns die Dürftigkeit der Andeutungen des N. Testaments über die Entwicklung dieser Seite des Lebens aus der Not der Zeiten und aus dem nächsten Zweck der apostolischen Schriften erklären. Es lohnt sich doch, etwas genauer zuzusehen.

Wenn man im Buch der Offenbarung von dem Gericht über die Welthauptstadt Babel liest, so könnte man meinen, der Prophet sei von einem wahren Ingrimme erfüllt nicht nur gegen alle gottvergeffene Üppigkeit und Hoffart, sondern auch gegen alle Verfeinerung des Lebens, gegen alle Kunstwerke, die aus Marmor, Elfenbein und anderen kostbaren Stoffen hergestellt werden, sowie gegen alle Musik¹⁾. Aber die ganze Pracht der edlen Metalle, Steine und Perlen, welche mit Babel zugrunde geht, kehrt in gesteigertem Maße wieder in dem neuen und ewigen Jerusalem, das vom Himmel herniedersteigt. Es war wohl eine bedenkliche Anwendung des Schriftworts, daß reiche, vielleicht auch puzsüchtige Damen schon am Ende des zweiten Jahrhunderts den reichen Schmuck an Perlen und Edelsteinen, womit sie sich behingen, durch Berufung auf diese Schilderung der Apokalypse rechtfertigten²⁾; aber richtiger als der Kirchenlehrer, der sie darum straft, hatten diese Christinnen doch verstanden, daß nach der Schrift das Heilige den Schmuck der augenfälligen Herrlichkeit nicht verschmähe, sondern fordere. In der jenseitigen Welt, in welche dem Apostel Johannes Blicke zu tun vergönnt war, gibt es keine belehrenden Vorträge, keine geistreichen oder langweiligen Predigten zu hören, dagegen aber sehr viel Musik. Johannes hörte einmal eine Instrumentalmusik so gewaltig wie das Brausen des Meeres und das Rollen des Donners (14, 2), und er hört ein Lied um das andere singen. Bald sind es die alten Lieder, wie schon Moses und Mirjam sie gesungen haben (15, 3); bald sind es neue Lieder, wie sie erst gesungen werden konnten, seit das Lamm Gottes sterbend wie ein

¹⁾ Apok. 18, 11—24 einerseits und 21, 9—22, 5 anderseits.

²⁾ Clemens Alex., paed. II § 119.

Löwe gesiegt hat (5, 9); bald sind es Lieder der Zukunft, von deren Inhalt und Form der Mensch auf Erden sich noch gar keine Vorstellung machen kann (14, 3). Die Christen der apostolischen Zeit waren aber nicht der Meinung, daß dies alles dem Himmel und der Ewigkeit vorzubehalten sei. Sie haben nicht ihre Harfen an den Weiden zu Babel aufgehängt und in stummer Klage sich nach dem zukünftigen Jerusalem gesehnt¹⁾, sondern haben viel alte und neue Lieder gesungen. Wie Jesus nach dem Brauch seines Volks bei und nach dem letzten Passahmahl mit seinen Jüngern die dazu bestimmten Psalmgesänge angestimmt hat, so hat auch seine Gemeinde von Anfang an den Gesang gepflegt²⁾. „Ist jemand gutes Mutes, so singe er Psalmen“, sagt Jakobus (5, 13). Paulus und Silas waren selbst im Kerker zu Philippi, mit blutig geschlagenem Rücken und mit den Füßen im Stock, so guten Mutes, daß ihr nächtliches Gebet in lauten Gesang überging, und alle Mitgefangenen in ihren Zellen sie singen hörten³⁾. Unter Leuten, die in solcher Lage es nicht lassen konnten, ein Loblied anzustimmen, und welche grundsätzlich die Freude für die normale Stimmung der Christen in allen Lebenslagen hielten, muß viel gesungen worden sein, im häuslichen Kreise und in den gottesdienstlichen Versammlungen. Zwar einen eigentlichen Gemeindegesang hat die apostolische und die nachapostolische Kirche, wie es scheint, nicht gekannt. Einzelgesang war das Erste; später hören wir von kunstmäßigem Chorgesang; erst seit der Mitte des vierten Jahrhunderts entwickelt sich der Gesang der ganzen Gemeinde⁴⁾. Nach der Beschreibung des Paulus bringen die einzelnen Gemeindeglieder, welche zur Erbauung der Gemeinde glauben etwas beitragen zu können, ihre vorbereiteten Beiträge mit⁵⁾. Der Eine hat einen Psalm gedichtet, der Andere einen lehrhaften Vortrag vorbereitet, der Dritte hat eine Offenbarung empfangen usw. Das alles will dann innerhalb des Gottesdienstes

¹⁾ Vgl. Psalm 137, 1—6.

²⁾ Vgl. Matth. 26, 30; Mark. 14, 26. Gesungen wurden die Psalmen 113 bis 118. ³⁾ Apg. 16, 25; vgl. Röm. 5, 3; Phil. 2, 17 f.

⁴⁾ Vgl. N. kirchl. Zeitschr. 1896, S. 109—118.

⁵⁾ 1 Kor. 14, 26, vgl. B. 15. Das Amen B. 16, vgl. Apok. 5, 14; 19, 4.

in entsprechender Form laut werden. So trägt der Dichter sein Gedicht vor, und die Gemeinde antwortet mit einem Amen, etwa auch mit einem Halleluja. So wurde das Erzeugnis des Einzelnen von der Gemeinde angeeignet, und es muß durch Wiederholung solchen Vortrages sehr bald ein Schatz mannigfaltiger Lieder entstanden sein, welche ein Gemeingut vieler Christen waren. Paulus würde die Ausdrücke nicht so, wie er es tut, häufen; er würde nicht von Psalmen, Hymnen und Oden reden¹⁾, wenn es sich um eine eintönige Wiederholung liturgischer Formeln oder poetischer Stellen des A. Testaments handelte. Wenn der Apostel in demselben Zusammenhang ermahnt, solche Lieder im Herzen zu singen, so ist eben vorausgesetzt, daß manche dieser Lieder sich dem Gedächtnis der Gemeinden eingeprägt hatten. Denn nur dem, welcher einen Schatz von Liedern im Gedächtnis trägt, werden die stillen Gedanken und Empfindungen ungesucht in Liederworte sich kleiden. Auf die Auslegung seiner Worte hat Paulus jedenfalls nicht gerechnet, welche der Züricher Reformator Zwingli ihnen gegeben hat, daß man nicht wie die Sängler der Juden mit der Stimme, sondern nur mit dem Herzen Gott preisen solle²⁾, als ob man Lieder im Herzen singen könnte, die nicht zuvor mit dem Munde gesungen und mit dem Ohr gehört worden sind. Lautlose Gebete des Herzens, welche nicht Nachklang laut gesungener Lieder sind, mögen vor dem Gott, der selbst die wertlosen Seufzer des Geistes³⁾ und das Krächzen der Raben hört⁴⁾, von hohem Werte sein, aber Psalmen, Hymnen und Oden sind sie nicht. Zwingli verbannte aus seiner Kirche nicht nur den lateinischen Chorgesang, sondern auch die Orgel und alle Instrumentalmusik; er wollte auch keinen deutschen Gemeindegesang darin dulden. Wenn der merkwürdige, selbst musikalisch sehr begabte Mann alle Musik als ein Hindernis der Andacht ansah, so möchte man annehmen, daß er

1) Eph. 5, 19; Kol. 3, 16.

2) Zwinglis WB. herausgeg. von Schuler und Schultheß I, 373. Ebendort S. 374: „Es hat auch Amos (5, 23) das Singen im Alten Testament verworfen.“

3) Röm. 8, 26 f.

4) Hiob 38, 41; Psalm 147, 9.

sich in jüngeren Jahren in dieser Kunstübung übernommen habe. Treuer hat jedenfalls den Geist wie den Buchstaben beider Testamente und die Übung der apostolischen Kirche unser Luther bewahrt, welcher um dieselbe Zeit im Vorwort zu seinem Gesangbuch erklärte¹⁾: „Ich bin nicht der Meinung, daß durchs Evangelium sollten alle Künste zu Boden geschlagen werden und vergehen, wie etliche Aberggeistliche fürgeben, sondern ich wollt' alle Künste, sonderlich die Musica sehen im Dienste des, der sie gegeben und geschaffen hat.“

VII.

Mit dieser Wertschätzung der Kunst verband sich bei dem deutschen Reformator und bei denen, welche festen Schrittes in den Fußstapfen seines Glaubens gewandelt sind, eine sinnige Freude an der Natur. Sie haben die Natur nicht als ein Schulbuch behandelt, aus dem man statt aus der Bibel oder neben der Bibel Regeln und Exempel für das geistliche Leben holt; sie haben auch nicht aus einer sehr beschränkten Beobachtung der Natur Beweise geschöpft für Wahrheiten, welche der Mensch und der Christ viel unmittelbarer erfährt, sondern sie haben in und mit der Natur gelebt, sich an ihr erquickt und aus einem dadurch mit Freude erfüllten Herzen Gott gepriesen, und sie haben das wahrlich nicht zum Schaden des seligmachenden Glaubens getan. Derselbe Paul Gerhardt, welcher in Tönen so voll und warm, wie kein anderer Sänger vor ihm das „Haupt voll Blut und Wunden“ begrüßt hat, begrüßt auch „die güldne Sonne voll Freud' und Wonne“ mit einer wahrhaft ansteckenden Innigkeit frohster Morgenstimmung. Er, der das Lamm Gottes, welches unsere Sünde trug, sein Lebtag aus seinem Sinn nicht lassen wollte, hat doch auch gesungen: „Geh' aus mein Herz und suche Freud' in dieser lieben Sommerzeit an deines Gottes Gaben.“ Auch hierin haben die Väter unserer Kirche den Ton des ursprünglichen, des biblischen und des altkirchlichen Christentums treu bewahrt.

¹⁾ Vorrede von 1524, Erl. Ausg. Deutsche Schr. 56 S. 295.

Daß wir durch die apostolischen Mahnschreiben nicht so häufig wie durch die volkstümlichen Reden Jesu auf das Leben der Natur hingewiesen werden, begreift sich leicht. Es ist aber bemerkenswert, daß in dieser wie in mancher anderen Beziehung den Reden des Herrn der Brief seines Bruders Jakobus am nächsten steht. Da hören wir von dem ziellosen Wellenschlag des Meeres und von der zielbewußten Kunst der Schifffahrt, von der welkenden Blume und dem unverwelklichen Kranz, von Licht und Schatten, von süßen und bitteren Quellen, von Frühregen und Spätregen, vom Weinstock und Feigenbaum, von der Vändigung der ganzen untermenschlichen Natur durch die äußerlich so kleine und doch so überlegene Kraft, welche Gott der menschlichen Natur verliehen hat. Schon A. v. Humboldt hat bemerkt, daß der Sinn für die Schönheit der Natur und die Neigung zur Schilderung derselben durch das Christentum eine mächtige Anregung erfahren habe¹⁾. Dies läßt sich aus der Literatur der alten Kirche reichlich belegen. Wir besitzen ein Buch der Visionen, das ein einfaches Mitglied der römischen Gemeinde um die Wende des ersten und des zweiten Jahrhunderts in griechischer Sprache verfaßt hat. Die Visionen beziehen sich sämtlich auf religiöse Fragen und kirchliche Zustände, aber sie knüpfen mehr als einmal an eine sinnende und bewundernde Betrachtung der Natur an. Auf einer einsamen Fußreise von Rom nach Kumä bewundert Hermaß — so heißt der Verfasser — die Schöpfungen Gottes und rühmt in der Stille seines Herzens ihre Größe, Schönheit und Macht. Da schwinden ihm im Weitergehen die Sinne, und er schaut in der Verzückung seine erste Vision²⁾. Ein reich mit Trauben behangener Weinstock, der an einer Ulme sich emporrankt, erregt sein Wohlgefallen und wird ihm zum Gleichnis für das Band der Liebe, das den Armen, der beten kann, mit dem Reichen verknüpft, welcher jenen an seinen irdischen Gütern teil-

¹⁾ Kosmos (1847) Bb. II S. 26.

²⁾ Hermae Pastor vis. I, 1; sodann sim. II und zuletzt sim. IX, 1, 4; dazu vgl. mein Buch über den Hirten des Hermaß S. 215 ff. und Gött. gel. Anz. 1878, S. 42.

nehmen läßt. Ein anderes Mal verwandelt sich ihm die Aussicht auf die Albaner Berge, welche er von einem Hügel bei dem See von Nemi genießt, ganz unvermerkt in ein großes Visionsbild von der Entwicklung der Kirche.

Sehr modern mutet uns die Naturempfindung in einer jüngeren griechischen Legende an ¹⁾. Eine vornehme Heidin in Spanien hat durch einen ihrer Sklaven, der in Rom den Apostel Paulus kennen gelernt hat und seit seiner Heimkehr von dort dahinsiecht, eine erste Kunde vom Christentum bekommen und ist seitdem von unsäglichem Sehnsucht erfüllt. Nach einer durchweinten Nacht sucht sie Erquickung in ihrem Park, während ihr Mann die üblichen Morgenbesuche empfängt. Sie freut sich wohl der herrlichen Bäume, des lieblichen Vogelgesangs, der erquickenden Luft; aber es hilft ihr zu nichts weiter als zu der Klage: Wer wird meine Trauer in Freude verwandeln? und zu der Bitte: O Gott, der du von allen Kreaturen gepriesen wirst, gib mir Ruhe und Trost! Es ist vielleicht die älteste christliche Schrift in lateinischer Sprache ²⁾, worin ein Religionsgespräch zwischen einem Heiden und einem Christen durch die Beschreibung eines Morgenspazierganges am Seestrand von Ostia eingeleitet wird, welcher an Feinheit der Naturschilderung und Reiz der Darstellung aus der ganzen klassischen Literatur kaum etwas an die Seite gestellt werden kann. Und innerhalb des sehr ernststen Gesprächs selbst ist es nicht der Heide, sondern der Christ, welcher die Schönheit und Harmonie der sichtbaren Welt bald in langer schwungvoller Rede, bald in kurzen treffenden Sätzen preist. So empfanden die Christen zu einer Zeit, da sie als eine Bande lichtscheuer Verbrecher geächtet waren. Uns geht es besser auf Erden. Ob wir mehr, ob wir reinere Freude an dem Schönen auf Erden haben?

¹⁾ Vgl. James, *Apocrypha anecdota* I, 61.

²⁾ Vgl. M. Schanz im *Rhein. Mus.* Neue Folge Bd. 50 S. 114 ff. Die treffliche Übersetzung des „*Oktavius*“ von Dombart, 2. Ausg. 1881 S. 5–7; 43–48; 100 f., 117, vermittelt auch dem Ungelehrten eine Vorstellung von der Schönheit dieser Schrift.

Naturgenuß und Pflege der Kunst sind kein Ersatz für die Religion, am allerwenigsten für unseren heiligen Christenglauben. Aber wo immer das Christentum die Grundzüge seines ursprünglichen Charakters treu bewahrt hat, da war es auch gepaart mit der Pflege alles dessen, was lieblich ist und wohlklinget, mit dem offenen Blick für alles Schöne in Kunst und Natur. Und noch immer hat sich die Freude an der vergänglichen Schönheit des irdischen Lebens als ein Mittel bewährt, das Herz jung, das geistliche Leben gesund und die Hoffnung auf eine noch schönere zukünftige Welt frisch zu erhalten. Möge nicht nur am Morgen, sondern auch am Abend, auch am Abend unseres Lebens alle unsere Freude am Schönen, wodurch Gott uns in diesem unvollkommenen Leben erquicket, ausklingen wie jenes Morgenlied Paul Gerhards:

Freude die Fülle
Und selige Stille
Hab' ich zu warten
Im himmlischen Garten.
Dahin sind meine Gedanken gerichtet'.

Der Ausbruch des Vesuvius im J. 79 n. Chr. nach seinem Eindruck auf Heiden, Juden und Christen

ie Schriftsteller aus der Zeit vor dem Herbst 79 scheinen weder aus eigener Erfahrung noch durch geschichtliche Überlieferung etwas davon gewußt zu haben, daß der Vesuv ein Vulkan sei. Vergil (Georg. II, 24) nennt die Umgegend desselben als Beispiel eines für den Weinstock und den Ölbaum sowie den Ackerbau vorzüglich geeigneten Bodens. Der ältere Plinius, der selbst ein Opfer des großen Ausbruchs im J. 79 wurde, weiß in seiner Naturgeschichte (XIV, 22. 34. 35) vom Vesuv nichts weiter zu sagen, als daß dort verschiedene Weinsorten gedeihen. Drei Tage vor seinem Ende setzt ihn, wie uns sein Nefse, der jüngere Plinius, aus eigenem Erlebnis erzählt (Epist. VI, 16, 4 ff.), eine über dem Vesuv aufsteigende Rauchwolke in Staunen und reizt ihn, das Phänomen aus größerer Nähe zu beobachten. Auch Strabo, der unter Kaiser Tiberius schrieb (VI p. 288; XIII p. 627), bemerkt (V p. 247), daß die Oberfläche des Vesuvus bis zur Höhe fruchtbarer Ackerboden sei. Nur den kahlen, zerklüfteten und aschgrauen Gipfel, meint er, könnte man als Beweis dafür geltend machen, daß der Berg einstmals gebrannt habe, also ein ausgebrannter Krater sei. Vielleicht aber sei die Fruchtbarkeit der Umgebung des Berges und der dort wachsende vorzügliche Wein, wie man sage, ebenso wie am Ätna eine Folge der bei ehemaligen Ausbrüchen des Vulkans ausgeworfenen Asche. Diese Vermutung samt der Vergleichen mit dem Ätna und dem Hinweis auf die in der Gegenwart noch vorhandenen Spuren von vulkanischen Eruptionen in uralten Zeiten hat schon etwa hundert Jahre vor Strabo Diodor (IV, 21) seiner Darstellung der Sage von den Wanderungen des Herakles einverleibt. Aber hochgebildete Männer wie Vergil und der ältere Plinius ignoriren diese Sagen und Vermutungen. Um so er=

schütternder mußte der Eindruck der gewaltigen Katastrophe des Jahres 79 auf die Zeitgenossen wirken.

I.

Die Kenntniss der äußeren Tatsachen verdanken wir hauptsächlich dem Briefwechsel des Tacitus mit dem ihm sehr ergebenen jüngeren Plinius, ferner einer flüchtigen Erwähnung bei Sueton¹⁾ und einer mit Sueton sich nahe berührenden ausführlicheren Darstellung des Dio Cassius (lib. 66, 20—23). Tacitus hatte die Sache schon früher vorläufig und beiläufig, nämlich in der Schilderung des Aufenthalts des Tiberius auf Capri während seiner letzten Lebensjahre berührt (ann. VI, 67). Er schildert die herrliche Aussicht, die man von dieser Insel aus genießen kann, mit den Worten: *Er (der Kaiser) blickte von dort auf den wunderschönen Meerbussen, ehe der brennende Vesuv das Aussehen des Ortes veränderte.* Als er im Begriff stand, in größerem geschichtlichen Zusammenhang die völlige Umgestaltung dieses Landschaftsbildes durch den Ausbruch des Vesuv zu schildern, richtete er an den jüngeren Plinius brieflich die Bitte, ihm einen Bericht über den Tod seines Oheims zu liefern. Da die Antwort des Plinius sich zu streng an den Wortlaut dieser Bitte gehalten hatte, bat Tacitus ihn nochmals um ausführlichere Mitteilung, besonders auch darüber, was er selbst bei jener Gelegenheit nicht nur an Furcht, sondern auch an Leiden durchgemacht habe. In dem hiedurch veranlaßten zweiten Brief (VI, 20) schilderte Plinius seine und seiner Mutter Flucht aus dem Umkreis der Gefahr und die Äußerungen der gleich ihnen fliehenden Menge (§ 14 f.): „Das Jammern der Frauen, das Wimmern der Kinder, die Rufe der Männer.“ Es waren darunter solche, „die aus Furcht vor dem Tode den Tod herbeiwünschten. Viele erhoben ihre Hände zu den Göttern; noch mehrere deuteten (das schreckliche Erlebnis dahin), daß nirgends mehr etwas von Göttern (zu spüren) und daß die ewige und letzte Nacht über die Welt (angebrochen sei)²⁾. Es fehlte auch nicht an solchen, welche durch erdichtete und erlogene Schreck-

geschichten die wirklichen Gefahren steigerten. Es kamen Leute daher, die fälschlich berichteten, daß in (der Hafenstadt) Misenum das eine Haus eingestürzt, das andere in Brand geraten sei, und damit Glauben fanden". Nach einer ziemlich weitläufigen Beschreibung der weiteren Flucht und einer im Schwanken zwischen schwacher Hoffnung und vorwiegender Furcht zugebrachten Nacht erläutert Plinius (§ 19) diesen Stimmungsbericht mit der Bemerkung: „Denn das Erdbeben dauerte noch an, und manche wahnsinnig Gewordene verhöhnten durch schreckenerregende Wahrsagungen ihr eigenes wie das fremde Unglück“³⁾. Sowohl durch die Stelle, welche Plinius diesen rasenden Unglückspropheten in seinem Bericht anweist, als durch Farbe und Ton seiner Beschreibung ihrer Eigenart sondert er sie ab von der vorher (§ 15) geschilderten Gruppe, von welcher einige noch zu ihren Göttern beten, die Mehrzahl aber an ihren Göttern verzweifelt (s. unten Anm. 2). Sind die vorher (§ 14 f.) Geschilderten ohne Frage Polytheisten, so scheint das von den am Schluß (§ 19) Charakterisierten nicht zu gelten. Der Frage, ob es vielleicht Juden oder Christen sind, kann erst nähergetreten werden, nachdem die heidnischen Berichte noch einige Schritte weiter verfolgt sind.

Dio Cassius schickt seiner Beschreibung der großen Eruption, als deren Zeit er den Spätherbst des Jahres 79 angibt (l. 66, 20, 3 bis 21, 1), eine Beschreibung der unbedeutenderen vulkanischen Erscheinungen voraus, die man seit jenem großen Ereignisse ab und zu immer wieder beobachten kann (20, 1—22, 1). In die hierauf folgende ausführliche Beschreibung des Ausbruchs, durch welchen Pompeji und Herculaneum verschüttet wurden, verwebt er eine Erinnerung an die mythologischen Vorstellungen, ähnlich wie Diodor sie wiedergegeben hat (s. oben S. 62), tut dies aber in der Weise, daß er von den Bewohnern der Gegend um den Vesuv im J. 79 erzählt, daß sie daraus die schrecklichen Erscheinungen, die sie erlebten, zu erklären versuchten (22, 2—23, 3). Endlich verknüpft er so wie vor ihm Sueton (vita Titi c. 8) mit dem Unglück in Campanien zwei bald darauf über Rom hereingebrochene Ka-

Amplitäten, die er mit jenem in einen inneren Zusammenhang zu bringen versucht: eine Seuche und im folgenden Jahr eine riesige Feuersbrunst (23, 4—24, 4). Die vom Vesuv ausgeworfene Asche oder doch Staubwolken, die daraus entstanden waren, sollen bis nach der Provinz Afrika, nach Syrien und Ägypten, aber auch nach Rom getragen worden sein. Dieser Staub verdunkelte die Luft über Rom und beschattete die Sonne, so daß die Menschen, die noch keine Nachricht über das Unglück in Campanien erhalten hatten und die Ursache nicht erraten konnten, viele Tage lang in Furcht schwebten und nun auch ihrerseits ebenso wie die Anwohner des Vesuv glaubten, daß die Welt untergehe. Der Aschenregen soll in Rom nicht sonderlichen Schaden gestiftet haben. Schlimmer war die erst später ausgebrochene Pest und in anderer Weise der durch ein irdisches, d. h. natürliches Feuer in Rom angerichtete Brandschaden. Die dadurch zerstörten Tempel, die der Bericht-erstatte nicht vollständig aufzählen mag, und wohl auch die rasche Aufeinanderfolge der beispiellosen Unglücksfälle, gegen welche die Menschen wehrlos sind, gelten ihm als Beweis, daß solches Unheil „nicht nur ein menschliches, sondern ein dämonisches war“. Was Menschen tun konnten, um die Schäden und Leiden zu mildern, das leistete der Kaiser. Auf die erste Nachricht über das Unglück in Campanien war Titus von Rom dorthin gereist und war noch dort, als der Schrecken in der Hauptstadt überhand nahm. Nach Rom zurückgekehrt, schickte er zwei gewesene Konsuln zur Leitung des Wiederaufbaus nach Campanien, und dort wie in Rom ging er selbst durch Hergabe reicher Mittel seinen Untertanen mit dem Beispiel edler Wohltätigkeit zur Gutmachung der angerichteten Schäden voran.

II.

Sehr bald nach dem erschütternden Naturereignis hat ein hellenistisch gebildeter, übrigens aber rechtgläubiger Jude, der mit Liebe an seinem Volk und dem zehn Jahre vorher zerstörten Tempel zu Jerusalem hing, das 4. sibyllinische Buch geschrieben⁴⁾. Am

Schluß einer Übersicht über die Geschichte der Heidenwelt bis auf Nero, Vespasian, die Eroberung Jerusalems und die Zerstörung des Tempels läßt er die Sibylle folgende Weissagungen aussprechen (B. 128—136):

„Alsdann wird ein Erdbeben Salamis und Paphos zugleich zerstören⁵⁾,
 Wenn schwarzes Wasser das vielumflutete Cypern überschwemmt.
 Wenn aber von einem Erdsplalt des italischen Landes
 Ein ausleuchtendes⁶⁾ Feuerzeichen zum weiten Himmel hinauffteigt,
 Und viele Städte in Brand steckt und Männer vernichtet,
 Und rußige Asche den großen Äther erfüllet,
 Und Brocken vom Himmel fallen wie Riesel,
 Dann soll man daran erkennen den Zorn des himmlischen Gottes,
 Weil sie das unschuldige Geschlecht der Frommen vernichten werden.“

Was die Sibylle hier in futurischen Formen weißsagt, hat der Dichter in jüngster Vergangenheit erlebt, das Unglück auf Cypern im J. 77, den Ausbruch des Vesuvs im J. 79. Denn alles, was er seine Sibylle weiter noch weißsagen läßt, nämlich die Rückkehr des in den fernen Orient geflüchteten Nero mit einem gewaltigen Kriegsheer ins Abendland (B. 137—139), ist nicht eingetreten. Daraus ergibt sich, daß der Sibyllist die Verwüstung italischen Landes durch die Eruption des Vesuvs verstanden wissen will als ein Strafgericht Gottes für die Zerstörung des Tempels durch die italischen Legionen unter Vespasianus und Titus⁷⁾. Der Zorn dieses Juden vom J. 80 über die Zerstörung des Tempels findet einen besonders starken, auf den ersten Blick höchst befremdlichen Ausdruck darin, daß er den in den Orient geflüchteten Nero, von dem er erwartete, daß er demnächst mit einem Heer von vielen Myriaden nach dem Westen zurückkehren werde, lediglich als ein Werkzeug des göttlichen Strafgerichts über die Länder zwischen dem Euphrat und dem mittelländischen Meer, vor allem aber über Rom betrachtet (B. 136—151), ohne die geringste Andeutung des Abscheus vor den Greuelthaten dieses Kaisers während seiner letzten Regierungsjahre. Als die unvergleichlich ärgeren Verbrecher gelten ihm Vespasian und Titus, vor allem aber der letztere, weil er den jüdischen Krieg zu Ende geführt und den Tempel zerstört hat. Noch

stärker tritt diese Beurteilung des Titus zutage in denjenigen Theilen des 5. sibyllinischen Buchs, welche im J. 71 unter dem frischen Eindruck der Zerstörung des Tempels und vor der Ankunft des Titus in Rom von einem ägyptischen Juden geschrieben sind ⁸⁾.

So konnten christliche Zeitgenossen aus mehr als einem Grunde weder über Titus noch über den angeblich durch die göttliche Weltregierung hergestellten Zusammenhang zwischen der Zerstörung des jüdischen Tempels und dem Ausbruch des Vesuvius urtheilen. Erstens haben die Christen zur Zeit der Regierung des Titus (79—87) ebensowenig wie unter der seines Vaters Vespasianus (69—79) auf kaiserlichen Befehl solche Mißhandlungen zu erdulden gehabt, wie unter Nero in Rom, und noch weniger eine von den kaiserlichen Behörden im Reich durchgeführte Verfolgung wie unter Domitian. Zweitens ist Titus nach seinem Charakter, seinem intimen Verhältnis zu Berenike, der Schwester des jüdischen Königs Agrippa II., und nach dem wiederholten Zeugnis des Josephus aller Wahrscheinlichkeit nach von der Schuld an der Verbrennung des Tempels freizusprechen ⁹⁾. Und drittens war die Eroberung Jerusalems und die Zerstörung des Tempels für die Christen jener Zeit nur ein von Jesus geweissagtes Strafgericht Gottes über die Schänder des Tempels und die Mörder der Propheten mit Einschluß seiner selbst, des von Gott ihnen gesandten Messias.

III.

Durch den Katalog der k. k. Bibliothek in Wien ¹⁰⁾ wurde ich aufmerksam auf ein, wie es scheint, bisher übersehenes Zeugnis für den gewaltigen Eindruck, welchen die Eruption des J. 79 auf gebildete Heiden und Christen gemacht hat. Nur die ersten Zeilen des hierauf bezüglichen Exzerptes sind in diesem Katalog (p. 224) mitgeteilt. Der besonderen Güte des Professors D. Dr. K. Völker an der ev.-theol. Fakultät zu Wien verdanke ich nicht nur eine Collation des dort abgedruckten Bruchstückes, sondern auch eine Abschrift des ganzen Berichts über eine Besprechung des erschütternden

Ereignisses, welche zwischen Heiden und Christen in der nächsten Folgezeit stattgefunden haben soll. Wesentlich dasselbe, nur ohne die Angabe der Quelle in der Überschrift und in sehr viel kürzerer Fassung liest man auch bei Georgios Harmartolos (9. Jahrhundert) und Georgios Kedrenos (um 1100)¹¹⁾.

Aus dem Chronographen Gerasimos.

Es würde dem Zweck dieser Sammlung nicht entsprechen, wollte ich den griechischen Text, den ich fremder Güte und Beihilfe verdanke und in den theol. Abhandl. zu Ab. Schlatter's 70. Geburtstag „Aus Schrift u. Geschichte“ (1922) S. 157 herausgab, hier noch einmal veröffentlichen. Ich biete den Lesern eine deutsche Übersetzung derselben.

* * *

Unter dem römischen Kaiser Titus hat der Berg Vesuv im Abendland, vom Gipfel geborsten, soviel Feuer ausgespieen, daß er das angrenzende Land samt den Städten verbrannte. Da die Hellenen dies angeschaut hatten und darüber entsetzt waren, fragten sie einige angesehenen Christen, wie und infolge wovon das Feuer aus dem Innersten der Erde hervorgekommen sei. Diese aber sagten: „Aus der dem Teufel und seinen Engeln und allen sündhaften und gottlosen Menschen bereiteten Hölle ist es hervorgequollen zu dem Zweck, daß die Sündigenden zur Befinnung und zur Erkenntnis kämen. Dies ergibt sich auch deutlich aus dem, was euer berühmter Lehrer Platon gesagt hat in einer ausführlichen Darlegung in seinem Phädon in bezug auf die Schicksale und Lose der Seelen; daß nämlich diejenigen, welche ein schlechtes Leben geführt haben, gestraft werden im Kokytos und im Pyriphlegeton und im Tartarus, welche in der Tiefe der Erde liegen.“ [Dies sagten jene (Christen) den zu jener Zeit ratlosen Hellenen.] Der bei den Hellenen wegen seiner Weisheit berühmte Platon, der in Ägypten mit den Verständigen und Gelehrten unter den Ägyptern zum Zweck vielseitiger Erfahrung genauester Wissenschaft in Verkehr trat, wie die Hellenen selbst berichten, lernte bei den (dortigen) Hebräern und Theologen, obwohl

er wegen des ihn vorher beherrschenden gottlosen und schrecklichen Irrtums es nicht ganz klar und unverwischt ausgelegt hat. Da er aber auch die prophetischen Bücher in die Hand nahm und von diesen Anregung empfangen hatte, schreibt er im Phädon über die Schicksale und Lose der Seelen: Der Ungereinigte und Unvollendete werde, wenn er in den Hades kommt, im Schlamm liegen, der Vollendete und Gereinigte aber werde dorthin(?) hinwegwandern und mit den Göttern wohnen. Denn wer ein gerechtes und heiliges Leben bis zu Ende geführt hat . . . , der wird, wenn sie(?) gestorben sind, zu den Inseln der Seligen hingehen und dort in aller Glückseligkeit ohne Übel wohnen; wer aber ungerecht und gottlos (gelebt hat), in das Gefängnis der Dual und Verdammnis gehen, welches man Tartarus nennt. Er hatte nämlich von Daniel gehört von dem, der in den feurigen Strom reißt, und daß ihr Feuer nicht gelöscht wird, und ihr Wurm nicht stirbt¹²⁾!

* *

Es fragt sich zunächst, von wem das Exzerpt aus den Akten des Märtyrers Patricius, Bischofs von Prusa in Bithynien herührt, welches die beiden Hälften der in der Wiener Hs. ununterbrochen fortlaufenden Erzählung des Chronographen Gerasimos von einer bald nach dem Herbst 79 stattgehabten Unterredung zwischen Christen und Heiden in den Chroniken des G. Hamartolos und Kedrenos unterbricht. Der Patriarch Johannes von Antiochien kann sie nicht dahin gestellt haben, denn die beiden Chronisten sind älter wie jener, s. hier unten S. 80 A. 10. Ebenso wenig kann Gerasimos den Einschub gemacht haben; denn die beiden Hälften der vorstehenden Erzählung gehören untrennbar zusammen. Die zweite Hälfte ist nicht nur ein gelehrter Kommentar zu der ersten, sondern sie setzt die apologetische Auseinandersetzung mit den heidnischen Zuhörern in wirksamster Weise fort. Das Thema ist am Schluß des ersten Absatzes gestellt: die von den Christen auf die Frage der Heiden nach einer Erklärung des Vesuvausbruches

gegebene Antwort wird bewiesen durch das, was Platon in seinem Phädon dargelegt hat. Der zweite Absatz führt dieses Thema weiter aus. Dagegen bringt das Exzerpt aus den Akten des Patricius¹³⁾ Antwort auf eine mit dem Ausbruch des Vesuvius geschichtlich in keinerlei Verbindung stehende, nur sachlich verwandte naturwissenschaftliche Frage, welche in viel späterer Zeit ein christlicher Bischof auf Anforderung des heidnischen Richters gegeben haben soll. Da nun aber, wie schon oben S. 68 Z. 5 bemerkt wurde, G. Hamartolos und Kedrenos auch von dem zweiten Absatz der unzerreißbaren Erzählung des Gerasimos im weiteren Verlauf deutliche Spuren aufweisen, muß ein zwischen Gerasimos einerseits und diesen jüngeren Chronisten andererseits stehender Schriftsteller den Einschub gemacht haben. Wer aber ist Gerasimos? Die bekannten Nachschlagewerke versagen. Man könnte an einen Schreibfehler *Gerasimos* statt *Gerasenos*, „ein Mann aus Gerasa in Palästina“ denken, ohne jedoch etwas Glaubhaftes dadurch zu erzielen. Das Wenige, was wir seiner Erzählung über seine Person entnehmen können, ist, daß er ein im Orient lebender Grieche ist; denn sonst würde er die geographische Lage des Vesuvius schwerlich durch „im Westen“ bezeichnen, und daß er der Zeit etwa zwischen 400 und 800 angehört. Seine Quelle, die er in dem uns erhaltenen Bruchstück seiner Chronik nicht angibt, muß einen Mann von achtungswerter Bildung zum Verfasser gehabt haben. Er hat Platons Phädon gelesen¹⁴⁾ und die Schlußkapitel dieses Dialogs nicht ungeschickt für seine Zwecke verwertet. Ich wüßte nicht, mit welchem Recht man die aus der Quelle des Gerasimos geschöpfte Erzählung von einem Gespräch über den Ausbruch des Vesuvius aus der nächsten Zeit nach diesem Ereignis als ein Märchen beiseite schieben dürfte.

Diese Erzählung vergegenwärtigt uns nicht wie die beiden Briefe des Plinius Gespräche, welche während oder unmittelbar nach der Eruption des Vesuvius in einer der dadurch verbrannten Städte stattgefunden hätten. Die Betrachtung dieser vollendeten Tatsachen und das Entsetzen, welches die Besucher und Beschauer

dabei ergriffen hatte, bilden vielmehr die Voraussetzung der Verhandlung. Es können Leute aus der Umgebung des zur Unglücksstätte dorthin gereisten Titus oder die später von ihm dorthin geschickten Konsulare gewesen sein, die nach Rom zurückgekehrt oder auch in einer unversehrt gebliebenen Stadt der Umgebung des Unglücks, wie Neapel oder Capua, sich gedrungen fühlten, mit anderen, die nicht dort gewesen waren, sich über die empfangenen Eindrücke und über die Ursachen der Eruption zu unterhalten, so unter anderem auch mit Christen. Im Gegensatz zu „Christen“ bedeutet „Hellenen“ im Munde eines Gerasimos selbstverständlich nichts anderes als Heiden. Sie greifen diese Christen nicht an, noch weniger treiben sie ihren Spott mit ihnen, sondern bitten sie um Antwort auf die Frage: „wie und woher (d. h. aus welcher Ursache) das Feuer aus dem tiefsten Innern der Erde hervorgekommen sei“. Die Frage ist also eine physikalische, was nicht ausschließt, daß sie einen metaphysischen Hintergrund zur Voraussetzung hat und auf eine metaphysische Antwort abzielt. Die Befragten sind aber nicht beliebige Christen, sondern Leute aus dem Kreise der angesehenen Christen. Das hier gebrauchte griechische Wort, auf Personen angewandt, bezeichnet Menschen, mit denen man zu rechnen pflegt, auf deren Urteil man Gewicht legen muß oder auch tatsächlich legt¹⁵⁾. So gebraucht es z. B. Clemens von Rom in seinem etwa 15 Jahre nach dem Vesuviusausbruch geschriebenen Brief der römischen Gemeinde an die korinthische, wenn er c. 44, 3 die zum Teil noch von Aposteln eingesetzten Presbyter in Korinth, die durch eine revolutionäre Bewegung in der dortigen Gemeinde ihrer amtlichen Stellung beraubt waren, mit den Worten kennzeichnet: „Die von den Aposteln oder später von anderen angesehenen Männern unter Zustimmung der ganzen Gemeinde in ihr Amt eingesetzten Presbyter.“ Was nach der Meinung des Briefverfassers einzelnen Personen zu einer so beachtenswerten Stellung in der Kirche verhilft, ist freilich nicht der vornehme Stand oder hohe Bildung, obwohl dies beides auch in der alten Kirche nicht ohne Gewicht war, sondern vor allem an-

deren ein besonderes Maß von christlicher Gesinnung und Sachkunde auf geistlichem Gebiete. Das zeigt sich besonders in der Einleitung der abschließenden Ermahnung zur Ordnung und Unterordnung und zur Beseitigung der ausgebrochenen Empörung¹⁶⁾. Es gab bekanntlich zur Zeit der Kaiser aus dem Geschlecht der Flavier in der römischen Gemeinde einzelne Mitglieder hohen und höchsten Standes; aber auch der Gemeindevorsteher Clemens, der zu diesen nicht gehörte, zählte zu den *ἐλλόγιμοι Χριστιανοί* in Rom; denn er war zur Zeit Domitians einer der „Presbyter“ oder „Bischöfe“ der römischen Gemeinde, und ihm war die Aufgabe zugewiesen, den schriftlichen Verkehr mit den auswärtigen Gemeinden zu besorgen¹⁷⁾. Darum scheint es doch mehr Beachtung zu verdienen, als es gefunden hat, daß eben dieser Clemens etwa 15 Jahre nach dem Vesubausbruch des J. 79 so nachdrücklich hinweist auf das durch einen Feuer- und Schwefelregen über Sodom und „die ganze Umgebung“ dieser Stadt vollzogene Gottesgericht¹⁸⁾ und an anderer Stelle auf den Untergang der Rotte Korahs, die teils von der Erde verschlungen und in den Hades gestürzt, teils durch Feuer von oben vernichtet wurde (Num. 16, 29—35). Der Ausdruck „dieser Umgebung“ ist wörtlich dem Text von Gen. 19,25 entlehnt¹⁹⁾. Wie aber ist es zu erklären, daß Clemens gegen alle Überlieferung des Bibeltextes das Feuer vor statt hinter den Schwefel stellt? Doch wohl daraus, daß die im übrigen so auffällige Übereinstimmung der Erzählung vom Untergang Sodoms und seiner Nachbarstädte mit der Erinnerung an die Wirkung des Vesubausbruchs durch die Erwähnung und zumal durch die Voranstellung des Schwefels in Gen. 19,24 beeinträchtigt schien; denn von Schwefel ist in keiner der alten Darstellungen des Vesubausbruchs die Rede. In dieser Beziehung war das zweite der Bibel entnommene Beispiel, in dessen Darstellung nur vom Feuer die Rede ist (Num. 16, 35 vgl. Lev. 10, 2; Ps. 106, 18), noch zutreffender und eine noch einleuchtendere Erinnerung der Zeitgenossen an den Untergang von Pompeji und Herculaneum. Erst durch diese im Brief des Clemens vorliegende

Verknüpfung mit einem erschütternden Ereignis der nahen Vergangenheit bedeutet die Verwertung der uralten Geschichte vom Untergang Sodoms als Typus zukünftiger Gottesgerichte oder auch des letzten Weltgerichtes mehr als eine unfruchtbare Nachahmung des Jesaja (1, 7—10) oder Jesu (Matth. 10, 15; 11, 23) oder des Petrus (2 Petr. 2, 6), nämlich eine wirksame Mahnung zu sofortiger und gründlicher Buße, wie es der offenbare Zweck des ganzen Sendschreibens ist. Dann ist aber auch nicht zu leugnen, daß Zweck und Art der Bezugnahme des Clemens auf das Ereignis vom J. 79 gut zusammenstimmt mit der Antwort, welche nach dem Zeugnis des Gerasimos „einige der angesehenen Christen“ in Italien den heidnischen Fragern in bezug auf dasselbe Ereignis gegeben haben. Selbstverständlich kann niemand beweisen wollen, daß Clemens an jener Unterhaltung beteiligt gewesen ist. Aber die Denkweise, welche in diesem etwa 15 Jahre nach dem erschütternden Ereignis des J. 79 verfaßten Schreiben eines italienischen Christen zutage tritt, und selbst seine Ausdrucksweise sind ein bedeutsames Zeugnis für die wesentliche Geschichtlichkeit der von Gerasimos wiedergegebenen Überlieferung²⁰). Einen Gegengrund dagegen, daß Clemens einer der „angesehenen Christen“ des Gerasimos gewesen sei, dürfte man jedenfalls nicht aus der Anführung von Platons Phädon und den Bezugnahmen auf die heidnischen Vorstellungen von der Unterwelt herleiten. Denn dieser römische Clemens kennt auch die griechischen Mythen von Danaë und Dirke und setzt voraus, daß seine Leser dieselben gleichfalls kennen (c. 6, 2), und wo er meint, solche Kenntnis bei ihnen nicht voraussetzen zu dürfen, belehrt er sie über solche Dinge in behaglicher Breite. So z. B. über den Phönix in Arabien (c. 25).

IV.

Damit aber ist die Frage noch nicht beantwortet, ob die monotheistisch denkenden Propheten, die nach dem Bericht des jüngeren Plinius (s. oben S. 64) schon am Abend des ersten Tages des vulkanischen Ausbruchs in ihrer wahnsinnigen Aufregung Weiss-

sagungen ausstießen, welche denselben als Vorspiel noch größeren Unheils und wohl als Anfang des Weltuntergangs deuteten, Juden oder Christen gewesen sind. Daß in der Umgebung des Vesuvius schon vor dem Herbst 79 Juden sich niedergelassen oder vorübergehend sich aufgehalten haben, bedarf kaum eines Beweises. Denn in welchem einigermaßen kultivierten Teile des römischen Reiches wären damals nicht Juden zu finden gewesen? Die uns aus Apg. 24, 24—26 und aus Josephus bekannte jüdische Prinzessin Drusilla, dritte Tochter des Königs Agrippa I., ist mit ihrem jugendlichen Sohn, der gleichfalls den Namen seines Großvaters und seines Oheims Agrippa II. trug, durch den Vesuviusausbruch ums Leben gekommen²¹⁾. Es fehlt auch nicht an inschriftlichen Zeugnissen dafür, daß schon vor 79 in Pompeji Juden ansässig und eine Zielscheibe des Spottes für die heidnische Bevölkerung geworden waren²²⁾. Wie zu jener Zeit in Rom können selbstverständlich auch in Pompeji die dortigen Juden zum großen Teil zugleich Christen gewesen sein. Es fragt sich nur, ob sich beweisen läßt, daß es sich wirklich so verhalten hat. Nach dem Bericht eines Reisebegleiters des Paulus in Apg. 28, 13—15, mag dieser nun Lukas oder anders geheißen haben, mag er der Verfasser der Apostelgeschichte oder ein von diesem zu unterscheidender Verfasser eines hier exzerpierten Tagebuchs sein, steht fest, daß Paulus bei seiner Ankunft in Puteoli eine Anzahl dort ansässiger Christen vorfand, welche ihn mit Lukas und Aristarch, vielleicht auch mit seiner militärischen Begleitung freundlich aufnahmen, eine Woche lang bei sich beherbergten und auch mit den Christen in Rom sich in Verbindung setzten, so daß einige römische Glaubensgenossen dem Apostel entgegenreisen und auf halbem Wege begegnen konnten. Puteoli liegt 25—26 Kilometer in der Luftlinie vom Gipfel des Vesuvius²³⁾, dicht neben dem Kriegshafen Misenum, wo nach dem Bericht des Plinius (epist. VI, 20, 11. 15. 19) die Wirkungen des Ausbruchs vom J. 79 sehr stark sich geltend machten. Etwa ebenso nahe bei Puteoli liegt Cumä, wo Petronius Arbiter, der in Neros Begleitung eine Vergnügungsreise nach Campanien, seiner wahrscheinlichen Heimat, gemacht hatte, im J. 66 einen un-

freiwilligen Selbstmord beging. Derselbe Mann hat die christliche Abendmahlsfeier zum Gegenstand rohen Spottes gemacht ²⁴⁾.

Sicherer als dieser letzte Beweis für die Verbreitung des Christentums in der Umgebung des Vesuvius während der Jahre 60—79 zeugen dafür die in Pompeji gefundenen Inschriften. In erster Linie ist hier zu nennen die an der Außenwand eines dortigen Hauses mit schwarzer Kohle geschriebene, im Jahr 1862 von mehreren italienischen und deutschen Gelehrten gelesene und kopirte Inschrift, welche nach dem Urtheil der maßvollsten Sachkenner jedenfalls die Buchstaben *HRISTIAN* enthielt ²⁵⁾. Da die Schrift noch in demselben Jahr unter dem Einfluß der Witterung anfangs undeutlich zu werden, bis sie zuletzt völlig verschwand, wird ihr voller Wortlaut nie mit genügender Sicherheit wiederhergestellt werden können. Als sehr wahrscheinlich aber muß nach alledem, was für und wider darüber geschrieben worden ist, gelten, daß ursprünglich zu Anfang des Wortes ein C und am Schluß ein OS oder US gestanden hat. Hiezu wäre aber erstens zu bemerken, daß die Ergänzung des Anfangsbuchstabens nicht einmal unbedingt erforderlich ist. Eine bei Steinamanger in Ungarn gefundene, vollständig erhaltene christliche Grabschrift schreibt den Namen des Erlösers *Hristus* ²⁶⁾. Zweitens sollte selbstverständlich sein, daß die pompejanische Inschrift, mag das C vor dem H gestanden oder gefehlt haben, nicht von einem Christen herrühren, sondern nur eine von einem Nichtchristen herrührende Spottinschrift sein kann. Denn die Christen, insbesondere auch die italischen Christen bis in den Anfang des 2. Jahrhunderts, pflegten sich selbst nicht den im syrischen Antiochien bei der nichtchristlichen Bevölkerung aufgebraachten Namen zu geben ²⁷⁾, und sie hatten wahrlich keinen Grund, durch eine Kleckerei an der Hauswand den Straßenpöbel darauf aufmerksam zu machen, wo sie zu finden seien.

J. Overbeck in seinem viel gelesenen Werk über Pompeji ²⁸⁾ faßte sein Urtheil über diese Inschrift in die Worte zusammen: „Zum größten Theile verwischt, läßt sie mit der nötigen Sicherheit nur das einzige, aber wohl entscheidende Wort (*C*)*hristian* . . er=

kennen, welches speziell auf die neronische Christenverfolgung zu beziehen, wie dies geschehen ist, allerdings kein genügender Grund vorliegt." Dagegen meinte A. Mau²⁹⁾, den Overbeck auf dem Titelblatt der 4. Auflage seines Werkes als seinen Mitarbeiter genannt hatte, durch drei Federstriche seine Meinung begründen zu können, daß die Existenz von Christen in Pompeji und in Campanien im J. 79 unbewiesen oder auch unerweislich sei. Der erste Beweis soll in dem Satz liegen: „Es ist undenkbar, daß eine solche Inschrift, unter Nero geschrieben, zur Zeit der Verschüttung noch hätte lesbar sein sollen.“ Sehr richtig! Aber wer hat die Voraussetzung dieses Urteils behauptet? Jedenfalls keiner der Gelehrten, die im J. 1862 die Inschrift gelesen, kopirt, im Faksimile veröffentlicht und besprochen haben: Minervini, Fiorelli, Kießling, da sie sämtlich alsbald erlebt haben, daß die Schrift unter dem Einfluß der Witterung rasch an Lesbarkeit abnahm. Auch Kießling spricht nur von einer *relazione alla famosa persecuzione Neroniana*. Diese war auch bei dem ungebildeten Volk im J. 79 noch unvergessen, und wie nützlich zum Verständniß dieser Spottinschrift die Vergleichung des etwa 40 Jahre späteren Berichtes des Tacitus über diese Verfolgung war, ist vorhin (S. 75 mit Hinweis auf A. 27) wieder in Erinnerung gebracht.

Mau's zweiter Beweis für seine These lautet: „Wenn das Wort ‚Christen‘ wirklich in ihr (der Inschrift) vorkam, so wäre damit nur bewiesen, daß man in Pompeji von den Christen wußte, aber nicht, daß solche dort lebten.“ Daß es in Rom und Jerusalem, in Ägypten und Syrien, in Griechenland und Kleinasien eine religiöse Sekte dieses Namens gab, wußte freilich jedermann, der auch nur von dem großen römischen Brand des J. 64 in Rom einmal gehört hatte, also auch jedermann in Pompeji im J. 79 und an den Orten des Weltverkehrs schon früher, vgl. Apg. 28, 22. Dies erklärt aber in keiner Weise, daß man an die Wand eines Hauses ihren Namen schrieb. Den Gipfel der Kühnheit erreicht diese Art von Kritik in dem Schlusssatz: „Nach Tertullian (Apol. 40) gab es in Campanien vor 79 keine Christen“. Wenn Tertullian dies wirklich gesagt hätte

oder hätte sagen wollen, hätte ihm das nur in einem Zustand augenblicklicher Geistesverwirrung widerfahren können. Denn er wußte aus der ihm so genau bekannten Apostelgeschichte, daß Paulus im J. 60 unter militärischer Bedeckung in Puteoli gelandet war und nach dem Bericht eines Reisegefährten sieben Tage lang bei dortigen Christen gastliche Aufnahme gefunden hatte, und daß diese Christengemeinde mit den römischen Christen sich dieserhalb sofort in Verbindung gesetzt hatte (s. oben S. 74). In der Tat ist Tertullian völlig unschuldig an diesem Mißverständnis seiner dreimaligen Ausföhrung des wesentlich gleichen Gedankens, in seiner im J. 199 verfaßten Schrift *ad nat.* 9, im *Apologeticum* 40 vom J. 200 und *de pallio* 2 vom J. 208³⁰). Tertullian bespricht an allen drei Stellen die Tatsache, daß zu seiner Zeit alle großen Revolutionen im Naturleben von den Heiden als eine Strafe ihrer Götter für den Atheismus der Christen angesehen werden, und daß durch deren Verfolgung die zürnenden Götter versöhnt werden. Die Torheit dieses Verfahrens beweist er durch den Nachweis, daß schon vor dem Kaiser Tiberius, unter welchem das Christentum in die Welt kam (vgl. *Apol.* 4), solche Unglücksfälle vorgekommen seien, ohne daß man die Ursache derselben den Christen hätte zuschreiben können. Im *Apol.* greift er zurück bis auf Sodom und Gomorra; in allen drei Stellen nennt er Fälle, die schon Platon erwähne, und die Zerstörung zweier Ortschaften durch ein über sie sich ergießendes Feuer. In *nat.* p. 73, 20 bietet die einzige noch vorhandene Hs.: „Vulsinios de caelo, Tarpeios de suo monte perfudit ignis“. An die im J. 95 v. Chr. durch einen Blitzstrahl in Brand gesteckte etruskische Stadt Vulsinii oder Volsinii schließt sich ein schon grammatisch unerträglicher Hinweis auf Brände am Kapitol, dem tarpejischen Felsen (*mons, rupes, arx, saxum*, aber niemals ein Plural *Tarpeji*, überdies ohne Substantiv). Daher haben mit Recht Ohler und Reifferscheidt statt dessen das durch die übrigens völlig gleichlautende Stelle *apol.* 40 dargebotene „Pompejos“ in den Text genommen, während umgekehrt an letzterer Stelle das dort gar nicht bezeugte *Tarpeios* aus *nat.* I, 9 von älteren Heraus-

gebern eingesetzt wurde. Sinnlos ist diese *U* aber auch darum, weil niemand sagen kann, welches der dem tarpejischen Felsen zugehörige Berg sein sollte, von dem aus das Kapitol mit Feuer überschüttet worden sei. Dies paßt nur auf Pompeji, welches von dem dieser Stadt nächstliegenden, gleichsam zu ihr gehörigen Berg aus zerstört worden ist. Ältere Textkritiker meinten den scheinbaren Anachronismus durch Einsetzung von Tarpeios für Pompejos beseitigen zu sollen. Sie hätten ebensogut Anstoß nehmen können an der (apol. 40) gleich darauf folgenden Erwähnung der Niederlage von Cannä, als ob diese ein Naturereignis gewesen wäre. Beides sind bewußte, aber völlig harmlose Abweichungen von dem, was man zu hören erwartet: vorchristliche Naturereignisse verderblicher Art. Was aber sagt nun der Satz Tertullians (apol. 40): „*Sed nec Tuscia jam tunc atque Campania de Cristianis querebantur, quum Volsinios de caelo, Pompejos de suo monte perfudit ignis.*“ Diese negative Aussage entspricht vollkommen der geschichtlichen Wahrheit in bezug auf Campanien wie in bezug auf Etrurien. Nach aller für uns erreichbaren Überlieferung hat kein Mensch den Vesuvausbruch von 79 und den Untergang von Pompeji gleich damals oder auch in der Folgezeit als eine Strafe der Götter für die Gottlosigkeit der Christen ausgegeben und dieserhalb über diese schändliche Sekte Klage geführt, wie es bei ähnlichen Vorfällen zu Tertullians Zeit zu geschehen pflegte. Wie man daraus hat schließen können, daß es in Campanien, am Golf von Neapolis und in Pompeji im J. 79 keine Christen gegeben habe, ist noch schwerer zu begreifen, als die Art, wie man die wichtigsten Beweise für das Gegenteil teils stillschweigend umgeht, wie Apg. 28, 13 f., teils ablehnt, ohne eine Erklärung unbestreitbarer Tatsachen, wie das Wort (*C*)*hristian*.., auch nur zu versuchen.

*

*

*

Im Vergleich mit solchen Verirrungen der Textauslegung und der Textkritik bleibt Bulwer in seinen „letzten Tagen von Pompeji“, natürlich mit der Freiheit, die wir dem Dichter gestatten, in

enger Fühlung mit der beglaubigten Geschichte. Ein ganzes Kapitel seines Romans widmet er der Gemeinde der Nazarener in Pompeji, und den Sohn der Witwe zu Nain läßt er auf einer Reise nach Rom dorthin kommen als einen hochbetagten Greis, der als lebendiger Zeuge von der aus dem Tode rettenden Macht des Nazareners Jesus die Herzen der Jünger und der Empfänglichen ohne falsche Künste für sich zu gewinnen weiß. Möge eben dies dem Jubilar, dem diese Blätter gewidmet sind, wie bisher, auch fernerhin gegeben sein.

Anmerkungen.

1) Suet. Vita Titi c. 8 und Suetonii reliquiae ed. Reifferscheid (1860 p. 92 f.

2) Plin. epist. VI, 16 vom J. 106/107; ich zitiere und übersehe nach der Ausgabe von H. Keil (1870) p. 157—161 und VI, 20 p. 163—166. Die bedeutsamsten, aber nicht ganz einhellig überlieferten Worte lauten c. 20, 15: *multi ad deos manus tollere, plures nusquam jam deos ullos aeternamque* (v. l. *aeternam quae und aeternumque*) *illam et novissimam noctem interpretabantur*. Damit sind zu vergleichen die frivolen Schlußworte von Martials Epigramm auf den Vesuv aus der nächsten Zeit nach dem Ausbruch (IV, 44): *Cuncta jacent flammis et tristi mersa favilla: Nec superi vellent hoc licuisse sibi*, d. h. auf deutsch etwa: „auch die Götter würden und könnten nicht wünschen, sondern müßten vielmehr bereuen, daß sie solche Verwüstung angerichtet haben“.

3) Epist. VI, 20, 19 et plerique lymphati terrificis vaticinationibus et sua et aliena mala ludificabantur.

4) Für die Begründung dieses Urteils muß ich mich hier auf das Kap. III meiner „Apokalyptischen Studien“ in Luthards Zeitschr. f. kirchl. Wiss. (1886 S. 32—37) berufen. Ich zitiere nach der Ausgabe von Geffken (1902).

5) Eusebius in der Chronik zu a. Abrah. 2093 nach der armenischen Übersetzung (Karst S. 217): „Von der Insel Cypern wurden 3 Städte zerstört“. Dasselbe zum J. 2095 = a. 77 p. Chr. der lateinische Text des Hieronymus (Heim p. 188). Beide setzen zwei Jahre später den Ausbruch des Vesuvius.

6) Ich setze als echten Text *ἀπαστραφθεῖς* oder *ἀπαστράφας* voraus, nicht *ἀποστράφας* oder *ἀποστραφθεῖς*.

7) Bemerkenswert ist auch noch, daß dieser Jude kurz vorher B. 80—82 ebenso wie die Griechen früherer Zeit (s. oben S. 62) den vulkanischen Ausbruch des Aina als ein weltgeschichtliches Ereignis der grauen Vorzeit erwähnt und damit den Untergang des nicht allzuweit davon entfernten Kroton, des Haupt-

wohnstiz des Pythagoras, verbindet. Seine Heimat ist jedenfalls nicht Agypten, sondern wahrscheinlich Vorderasien, er scheint aber mit der Geographie und Geschichte Süditaliens und Siciliens einigermaßen vertraut zu sein.

8) Vgl. m. Apokal. Stud. III (1886) S. 37—45, besonders die Übersicht S. 44. In den diesem Jahr angehörigen Teilen wird andererseits Nero als unmenschliches Scheusal und als Antichrist geschildert, siehe besonders Sib. V, 137—146, ebenso in den um d. J. 120 verfaßten Teilen z. B. V, 28—34. Die Möglichkeit der entgegengesetzten Beurteilung Neros in Sib. IV erklärt sich nicht allein aus dem Gegensatz zu Titus, dem Zerstörer des Tempels, sondern auch aus der Erinnerung an Neros Gemahlin, die Proselytin Poppäa, bei der Josephus durch einen jüdischen Schauspieler eingeführt wurde und viel erreichte Jos. vita 3; ant. XX, 8, 11, die auch nach ihrem Tode nicht nach römischer Sitte verbrannt, sondern, selbstverständlich mit Genehmigung und auf Befehl Neros, nach jüdischer Sitte einbalsamiert wurde Tac. ann. XVI, 6.

9) Ich halte, wie Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes I⁴, 630—632, gegenüber anderen Meinungen, den Bericht des Josephus (bell. VI, 2, 1. 4; 4, 3—7) über die Bemühungen des Titus, den Tempel und den Kultus in demselben möglichst unverfehrt zu erhalten, für glaubwürdig.

10) P. Lambecii comment. bibliothecae Caesar. Vindob. Ed. II Kollarii vol. v. (1778) pag. 221 wird cod. theol. Graec. 241 beschrieben als membranaceus pervetustus et optimae notae, sed in principio et fine mutilus. Er enthält an erster Stelle Joannis patriarchae Antiocheni eclogae asceticae. Der Verfasser dieser Exzerptensammlung schriftstellerte zur Zeit des Kaisers Alexios I Komnenos (1081—1118). Cotelier, der eine andere Schrift desselben herausgab, setzte ihn (Eccl. Gr. monum. I, 747) gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts, vgl. Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit. 2. Aufl. S. 156. Das Exzerpt des Johannes Ant. steht in der Wiener Hs. fol. 67 v.

11) Die erste vollständige Ausgabe des Georgios Monachos Hamartolos von E. v. Muralt (Petersburg 1859), die nach Krumbacher S. 356 f. viel zu wünschen übrig läßt, zitiere ich in Ermangelung derselben nach Migne 110 col. 512 und bezeichne ihn mit H, den Kedrenos nach der Ausg. von J. Bekker im Corp. scr. hist. Byz. (Bonn 1838) tom. I p. 424 = C, die Abschrift der Wiener Hs. = V. In dem von Lambecius nicht mitgeteilten, sondern durch ein *utl.* unterdrückten Teil des Zitats aus Gerasimos wimmelt V von Schreibfehlern und stilistischen Unglaublichkeiten. Ich muß für den Versuch, einen lesbaren Text herzustellen, um besondere Nachsicht bitten.

12) Dan. 7, 10; Jesajah 66, 24; Mark. 9, 48.

13) Die lat. Übersetzung dieser Akten gibt Ruinart, Acta mart. sinc. et sel. (Ed. II, 1689) p. 620 ff.

14) Man vergleiche die oben S. 68 f. im Zusammenhang zu lesenden Worte des Gerasimos *οἱ κακῶς βεβιωκότες κολάζονται ἐν τῷ Κωκυνῷ καὶ ἐν τῷ Πυριφλεγέθοντι καὶ ἐν τῷ Ταρτάρῳ, ἀντιᾶ εἰσιν ἐν τῷ τῆς γῆς βάθει* und *τὸ τῆς κολάσεως δεσμοκτήριον δ Τάρταρον καλοῦσιν* mit Platons *Πῆδον* p. 102 A (Zitat aus *Πias* 9, 13); 113 BC, 113 D—114 B. Es fehlt bei Platon p. 111 E auch nicht der Hinweis auf die Lavaströme Siciliens, d. h. des Ätna, an welche die Schilderungen der Eruption des Vesuvius von jeher angeknüpft haben. Georgios Hamartolus col. 113 B und Kedrenos fügen zu Sicilien noch Lycien und verschiedene andere Gegenden hinzu. Sehr bemerkenswert ist auch, daß Tertullian in der Erörterung über den Untergang von Pompeji *ad nat.* I, 9; apol. 40 Platon erwähnt.

15) Das *τινάς τῶν ἐλλογίμων Χριστιανῶν* erinnert an die zur Zeit des Vesuviusausbruchs in Rom verbreitete Redeweise. Clemens von Rom in seinem Brief an die korinthische Gemeinde c. 44,3 schreibt: *τοὺς οὖν κατασταθέντας ἡσάοντας ὑπ' ἐκείνων* (sc. *τῶν ἀποστόλων*) *ἢ μεταξὺ ὧν ἐτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν συνενδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης.*

16) Derselbe Clemens kehrt in c. 63, 1—3 seines Briefs zu der Erwähnung der Empörer (c. 57, 1—12 vgl. auch c. 44—48) zurück. Im Rückblick aber auf den zu Ende gehenden Brief c. 62, 3, der zu der Schlußermahnung in c. 63, 1—2 überleitet, heißt es: „Wir haben an diese Wahrheiten um so lieber erinnert, weil wir uns wohl bewußt waren, daß wir an gläubige und sehr achtbare (*ἐλλογιμωτάτοις*) und mit den Aussprüchen der göttlichen Pädagogik vertraute Männer schreiben“. Vgl. auch c. 53, 1; 57, 2 (*ἐλλογίμους ἐδρεθῆναι*); 58, 2 (*ἐλλόγιμος ἔσται εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν σωζομένων*). Gerade die Kleinen und Demüthigen der Herde Christi werden schließlich zu Ansehen und Ehren kommen, indem sie „eingerechnet werden in die Zahl derer, die selig werden“.

17) cf. *Hermæ Pastor vis.* II, 4.

18) *Clem. Rom.* c. 11, 1 *Ἀὐτ ἐσώθη ἐκ Σοδόμων τῆς περιχώρου πάσης κρείσεως διὰ πυρὸς καὶ θείου* cf. *Gen.* 19, 24 f. Auch Tertullian usw. c. 40 weist auf Sodom und Gomorra hin in demselben Zusammenhang.

19) cf. *Gen.* 19, 25 *πάσαν τὴν περιχώρον* (v. l. *περίοικον*), ebenso mit derselben Variante 19, 29.

20) Jrenäus sagt III, 3, 3, gestützt auf diese und andere ähnliche Stellen des Briefes ganz richtig, daß dieser Apostelschüler unter anderem auch gelehrt habe, daß der Gott des A. T.s „dem Teufel und seinen Engeln ein Feuer bereitet habe“.

21) *Jos. hell.* II, 6, 6 über die Familienverhältnisse, ant. XX, 7, 2 über den Tod der Drusilla sowie über das Eingreifen des jüdischen Zauberers Atomus = Bar-Jischwan in ihr Leben s. m. Komm. V⁴ zur AG. S. 417—419. Über das Mißverständnis, daß diese kurzgefaßte Nachricht sich auf ihre älteste Schwester *Barh, Altes und Neues.*

Berenike und einen angeblichen Sohn derselben beziehe, meine ich im Romm. zur Apg. S. 787 Anm. 100 genug gesagt zu haben. Leider hat Josephus sein Versprechen, von Drusillas Tod an späterer Stelle ausführlicher zu handeln, nicht erfüllt.

22) Dahin gehört die Verspottung der Juden wegen der Beschneidung durch die Benennung als *verpus* (so Juvenal XIV, 104; Martial VII, 82, 8, auch XI, 94, wo viermal ein jüdischer, angeblich in Jerusalem geborener Nebenbuhler in mehr als einem Sinne mit *verpe poeta* angeredet wird) oder auch *verpa* (was gewöhnlicher das *membrum virile* bezeichnet). Letzteres z. B. in einer pompejanischen Inschrift: C. I. Lat. IV (1871) Inscr. pariet. Pompejanae nr. 1884 und Tafel XXIV nr. 5: *Qui verpam vissit* (l. visit) *quid cenasse illum putas* ein Vers, der wörtlich übersetzt besagt: „Wer einen Beschneitten besucht, was meinst du, daß jener gespeist habe“. Das ist zugleich eine Verspottung der jüdischen Speisevorschriften, bezieht sich aber wahrscheinlich auch auf die den Römern widerwärtige Liebhaberei für den Knoblauch (Num. 11, 5). Ammianus Marc. 22, 5, 5 sagt vom Kaiser Julian auf einer Reise durch Palästina: *Judaeorum foetentium et tumultuantium saepe taedio percitus*. — Unter den pompejanischen Inschriften l. l. nr. 783 *verpus*, nr. 1375 *verpe*. — Dazu kommen jüdische Eigennamen wie Maria nr. 1507, 6 und Martha nr. 5244, die uns als Namen der Schwestern des Lazarus, der ja auch einen hebräischen Namen trägt, aus Luk. 10, 30–42; Joh. 11, 1–45; 12, 1 vertraut sind. Das hebräische Mirjam wird von Lukas im Rom. und Akt. regelmäßig *Μαριάμ*, nur im Gen. *Μαρίας* transkribiert. Ersteres zuweilen auch von Matthäus, zwar nicht von ihm als Erzähler, wohl aber als Referent fremder Rede, sicher so Matth. 1, 20; 13, 55. Ebenso Joh. 20, 16, an anderen Stellen als Variante neben *Μαρία* überliefert. *Μαρία* liest man auch auf jüdischen Grabsteinen in Rom, vgl. R. Müller, Die Katakombe am Monte Verde zu Rom (1902) S. 102 zweimal. Ein einziges Mal auch bei Josephus bell. VI, 3, 4, der sonst immer nach seiner Gewohnheit mit angehängter griechischer Endung *Μαριάμην* oder *Μαριάμνη* schreibt. — *Μάρθα* ist bekanntlich nicht hebräisch, sondern aramäisch = „Herrin“, aber m. W. von den Syrern als Eigenname nur aus den Evv. entlehnt, wohingegen von den Juden ebenso wie *מרת*, *מרְתָּא* als Eigenname gebraucht s. Jastrow, Dict. of the Targ. etc. p. 864. Dagegen beweist auch nichts, daß Plutarch im Leben des Marius c. 17, pag. 415 von einer syrischen Wahrsagerin namens Martha erzählt und daß auch Lucian (Dial. meretr. 4, 4) von einer syrischen Zauberin desselben Namens spricht; denn Lucian nennt auch Jesus einen Syrer aus Palästina (Philops. 16 cf. de morte peregr. 11. 13 f.), und ich halte für nahezu gewiß, daß der König aus Syrien, mit welchem der Stoiker Musonius Rufus (ed. Henze p. 32–40) um das Jahr 50 in Rom nicht ohne einigen Eindruck auf den jungen Mann ein Gespräch geführt hat, Agrippa II. gewesen ist.

vgl. besonders auch den Schluß p. 40, 10—17 mit AG. 26, 27—29. — Ich verzichte darauf, eine schon im J. 1764 veröffentlichte pompejanische Inschrift zu verwerten, die de Rossi im Bullet. 1864, p. 71 f. 92 ff. und nochmals 1865 p. 91 besprochen hat, weil mir die dort zitierten Quellen und Vorarbeiten nicht zugänglich sind. Der darin genannte *princeps Libertinorum* kann allerdings kaum etwas anderes sein als ein *ἄρχων* d. h. *ἀρχιοναγῶγος τῶν Λιβερτίνων* vgl. m. Komm. zu Apg. 6, 4 S. 240 f.

23) Vgl. die Spezialkarte des Golfs von Neapel in Sieglin Atlas ant. tab. 22. Zur Auslegung und zum Text m. Komm. S. 848.

24) Über sein Verhältnis zu Nero und seinen Tod berichtet Tac. ann. XVI, 17—26. Zu der „unzweideutigen Anspielung auf die christliche Abendmahlsfeier“ s. B. Schülze, Die Katakomben von San Gennaro dei Poveri in Neapel (1877) S. 1. Die so gedeutete Stelle steht am Schluß eines Testamentes (Petronii satirae ed.² Bucheler, 1871, p. 106 u. 141). Was dort weiter folgt über einen alten, bei einigen Völkern noch fortbestehenden Brauch, daß die Angehörigen eines Verstorbenen seinen Leichnam verzehren, scheint nur dazu bestimmt, die auf einem Testament beruhende Sitte, den Leib des Testators in Stücke zu teilen und in der Gemeindeversammlung zu verzehren, als eine alte Barbarei zu brandmarken.

25) Vgl. vor allem die eingehenden Berichte von de Rossi im Bull. di archeol. crist. 1864, p. 69 ff. 92 ff. Dort p. 71 das Facsimile Minervinis, des Ersten, der die Inschrift gelesen und kopirt hat. Es enthält deutlich das vollständige „Christianos“. Kießling, der sie später gelesen hat, nachdem die Schrift unter dem Einfluß der Luft nicht wenig gelitten hatte, gibt im Bull. dell' istit. di corrisp. archeol. 1862, p. 92 als lesbar nur noch „hristiani“, scheint aber der Sache nicht ganz sicher gewesen zu sein vgl. Zangemeister im C. I. Lat. IV (1871): Inscr. pariet. Pompejanae p. 41 nr. 679 und Tafel XVI nr. 2 und 3.

26) C. I. Lat. III suppl. nr. 10934 (berichtigter Abdruck des unter nr. 4221 nicht ganz korrekt gegebenen Textes) schließt mit den Worten: „in deo patre nostro et Hristo ejus“. Ob diese Wiedergabe des griechischen Χ slavisch ist (vgl. Gradschin in Prag, Gradsisko in Mähren, andererseits aber auch Graban, Großwita), muß der Entscheidung der Linguisten überlassen bleiben.

27) Im N. T. außer dem Bericht über die Entstehung des Namens AG. 11, 26 bekanntlich nur noch 1 Ptr. 4, 13—16 vom Standpunkt der die Christen schmähenden und verfolgenden Heiden und AG. 26, 28 im Munde des Juden Agrippa II. Auch Tac. ann. XV, 44 sagt im Rückblick auf das J. 64 nicht, daß die Christen sich damals so nannten, sondern „quos . . . vulgus Chrestianos appellabat“ s. m. Komm. zur AG. S. 371—376. Von den „apostolischen Vätern“ mit Einschluß der Didache gebraucht das Wort nur Ignatius, und auch bei diesem blüht Rom. 3, 2 und 3 deutlich hindurch, daß es ein von

Feinden des Christentums aufgebracht Name ist. Daß aber gerade Ignatius um dieselbe Zeit, da Tacitus seine Annalen und der j. Plinius seinen berühmten Brief an Trajan über die gerichtliche Behandlung der Christen schrieb, nicht müde wird, diesen Namen zu gebrauchen (Eph. 11, 2; Rom. 3, 2; Magn. 4, 3; ad Polyc. 7, 3) und zwar durchweg als einen Ehrentitel und in der korrekten Form *χριστ.* (er zuerst auch *χριστιανισμός* Magn. 10, 1 u. 3; Rom. 3, 3; Philad. 6, 1 und *χριστιανός* als Adjektiv Trall. 6, 1), erklärt sich daraus, daß er Bischof der Stadt war, in welcher der Name schon vor dem J. 41 entstanden war und daher auch viel früher als in Ephesus oder Rom von den Christen angeeignet wurde. Auch die Worte *χριστόνομος*, *χριστοφόρος* Eph. 9, 2; Rom. inscr. und *χριστομαθία* Philad. 8, 2 klingen an. Namentlich in so ausführlichen und durch ihren Inhalt so reichlichen Anlaß zum Gebrauch eines solchen Namens bietenden Schriften wie der Hirt des Hermas und der Brief des Clemens ist das völlige Fehlen des Christennamens sehr auffällig.

28) Vierte, durchgearbeitete und ebenso wie die früheren J. Storelli gewidmeten Auflagen 1884, S. 488 f. S. auch die Urteile anderer Fachmänner und Augenzeugen oben S. 83 A. 25.

29) Pompeji in Leben und Kunst, 1900, S. 16.

30) Vgl. A. Hauck, Tertullian 157 f. mit Uhlhorn gegen Ebert; in bezug auf die Priorität von ad nat. ist entscheidend die Ankündigung des Apol. in nat. I, 10 in. Nur letztere Schrift ist bisher in der Wiener Ausg. I, 73 f. erschienen; für das Apol. ist man noch auf Öhler angewiesen. Am meisten bietet „de pallio“, dessen Text an dieser Stelle nicht in Ordnung und dadurch schwer verständlich ist.

Federzeichnungen eines deutschen Theologen von einer italienischen Reise im Herbst 1913.

em mehr als Siebzigjährigen pflegt man, auch wenn er einen Schatz unvergeßlicher Jugenderinnerungen besitzt, gerade in bezug auf das, was er kürzlich erlebte, wenig Gedächtniskraft zuzuschreiben. Dies gilt um so mehr, wenn er, wie Schreiber dieses, eben erst von einer viermonatlichen schweren Krankheit genesen ist und viele Wochen lang von hochgradigem Fieber und den unglaublichsten Trübungen des Bewußtseins heimgesucht war. Das Schlimmste scheint, daß mir eigene gleichzeitige Aufzeichnungen nicht zu Gebote stehen. Wenn ich es gleichwohl wage, einige für mich als Theologen, vielleicht auch für einige Leser dieses Buches bedeutsame Eindrücke und Beobachtungen zum Teil mit den Worten der Personen, denen ich begegnete, zu zeichnen, so gründet sich dies erstens auf die Tagebücher, welche meine Reisegefährtinnen, meine Frau und zwei Töchter, unabhängig voneinander während der ganzen Reise geführt haben, und zweitens auf den Umstand, daß eine meiner Reisegenossinnen der Landessprache kundig genug war, um Mißverständnisse zu verhüten, denen wir anderen infolge unserer unvollkommeneren Kenntnis des Italienischen hätten anheimfallen können. Selbstverständlich kann ich für den Wortlaut der mitgeteilten Aussagen anderer Personen nicht die Genauigkeit eines stenographischen Protokolls beanspruchen. Was aber den Sinn der Reden und die Begegnisse anlangt, gebe ich nicht „Dichtung und Wahrheit“, sondern nur Wahrheit, d. h. wirklich Geschehenes, was ich mit eigenen Augen gesehen und selbst gehört habe.

I. Urteil eines Katholiken über die Feier der Messe in der Peterskirche.

In der Pension „Hannover“, in der damals überwiegend Protestanten aus Norddeutschland, Dänemark und den russischen Ostseeprovinzen wohnten, warf ich eines Sonntags — es war der 5. Oktober

1913 — am gemeinsamen Frühstückstisch die Frage auf, wohin man in Rom zu gehen habe, um einen richtigen Eindruck von dem Glanz des katholischen Kultus zu empfangen. Von mehreren Seiten bekam ich zur Antwort: natürlich in die Peterskirche zum Hochamt. Nur mein Tischnachbar, ein Staatsanwalt aus Freiburg i. B., widersprach mit den Worten: „Ich schicke voraus, daß ich Katholik bin; muß aber sagen, daß ich in meiner Heimat noch nie ein so abschauliches Geplärre bei der Messe gehört habe, wie hier in St. Peter.“ Diesem Urtheil konnte ich nach meinen Erfahrungen nur zustimmen. Weder im Münster zu Bonn, wo ich 1853 zum ersten Male in meinem Leben einer Messe beiwohnte, noch in der Basilika zu St. Bonifaz in München, noch irgendwo sonst im deutschen Sprachgebiet, wo ich auf Reisen einen katholischen Gottesdienst besuchte, habe ich einen so unschönen und würdelosen Meßgesang gehört, wie am 27. September vorigen Jahres in der Peterskirche. Ich wurde an die Entrüstung erinnert, in welche 400 Jahre früher den deutschen Mönch und Priester Martin Luther, damals noch einen gehorsamen Untertan des päpstlichen Stuhles, das frivole und hastige Messelernen der italienischen Priester versetzte, und an das *passa, passa*, womit einer derselben den schwerfälligen Deutschen, der in ehrfurchtsvoller Andacht die heilige Handlung so unbegreiflich langsam vollzog, zu größerer Schnelligkeit aufforderte¹⁾. Auf uns Protestanten von heute wirkte dieser Unfug um so abstoßender, da wir sahen, wie nicht wenige Leute, die neben uns der Messe beigewohnt hatten, Priester und Mönche sowie Laien beiderlei Geschlechts, den rechten Fuß der sitzenden Bronzestatue des Apostels Petrus küßten, an welcher sie beim Hinausgehen vorüberkamen.

Am Abend desselben 5. Oktober, an dessen Morgen mich das Urtheil meines katholischen Tischnachbarn ebenso sehr erfreute wie in Staunen setzte, trafen wir mit demselben und seiner Gattin in der Kirche Trinità dei monti zusammen, wo die *Sœurs du sacré cœur*, „die Damen vom hl. Herzen Jesu“²⁾, die ermüdenden Vitanen des Altardienstes durch mehrere ausgezeichnet vorgetragene Chorgesänge unterbrachen. Trotz des lateinischen Textes bekam man

den Eindruck, daß die Sängerinnen verstanden, was sie sangen, und trotz ihrer engen Verbindung mit dem Jesuitenorden und den damit gegebenen kirchenpolitischen Tendenzen auch in ihren Herzen empfanden, was die Worte besagten. Ich war wiederum mit meinem katholischen Landsmann darin einig, daß auch in Rom warme Liebe zu Christus einen wohlthuenden, künstlerisch schönen Ausdruck finden könne.

Wir anderen hatten schon am Vormittag des vorangehenden Samstags, des 4. Oktober in San Giovanni in Laterano, der einzigen Kirche Roms, welche samt dem daran anstoßenden Palast außer der Peterskirche und dem Vatikan im Besitz des Papstes geblieben ist, ein Stück Messe mit ausgezeichnetem Chorgesang und Orgelspiel gehört, dem Anschein nach eine Veranstaltung zu Ehren einer deutschen Pilgerschar, welche einstimmig ein Vaterunser in der Muttersprache betete. Adolf v. Harnack, mit dem wir bald darauf die Freude hatten, in der unserem Kaiser gehörigen Villa Falconieri bei Frascati eine Woche zu verleben, erzählte, daß er bei einem früheren Besuche Roms von einem deutschen Pilgerzug — ich meine in der Peterskirche — das Tedeum deutsch habe singen hören³⁾.

Ein so scharfsichtiger Beobachter, wie Moltke, der an jedem Tage seines erstmaligen Aufenthaltes in Rom mindestens eine Stunde in St. Peter zubrachte, schrieb vor 74 Jahren: „Merkwürdig war mir, hier in der Hauptstadt des katholischen Glaubens die Kirchen zu allen Zeiten leer zu finden, trotz der Verheißung, die an den Kirchthüren angeschlagen war, welche nicht weniger verspricht als Indulg. plen. tot. quotid. et perpet. vivis et mortuis. Man sieht fast niemand dort als Engländer, die mit Mr. Black's Wegweiser so schnell als möglich ihr tägliches Pensum absehen „in order to get on“⁴⁾. Wir machten wesentlich die gleiche Erfahrung. In den vielen Kirchen Roms, die wir in den Vormittagsstunden besuchten, fanden wir beinah gar keine einheimischen Besucher. Jene Priester und Laien, welche wir den Fuß des Petrus küssen sahen (s. vorhin S. 86), waren sicherlich von auswärts zugereist. Es mag ja sein, daß manche Römer eine Frühmesse besuchen. Aber die nahezu voll-

ständige Abwesenheit einer andächtig mitfeiernden Gemeinde aus der Stadt beim Hochamt wird doch damit zusammenhängen, daß mit der oft sehr unschön vorgetragenen und unverstandenen Messe regelmäßig keine Predigt verbunden ist. Gepredigt wird in Rom nur in der Fastenzeit und nach altem Brauch in der Adventszeit. Während der Fastenzeit werden bekanntlich in den katholischen Kirchen auch bei uns von geschulten Kanzelrednern, meist Franziskanern, an den Sonntagnachmittagen stark besuchte Predigten gehalten. Es besteht nur der große Unterschied, daß hierzulande neben diesen Fastenpredigten allsonntäglich dem Hochamt die Predigt des Pfarrers oder eines seiner Kaplanen vorangeht. Man kann nicht bestreiten, daß hier in dem vorwiegend protestantischen Erlangen unvergleichlich besser für die Unterweisung und Erbauung der katholischen Einwohner gesorgt wird, als „in der Hauptstadt der katholischen Kirche“.

II. Ein Protest gegen die römische Inquisition.

Da ich vor Antritt der Reise bis zuletzt mit wichtigeren Aufgaben beschäftigt war und nicht Zeit gefunden hatte, mich auf Rom und die übrigen mir bis dahin unbekannt gebliebenen Teile Italiens vorzubereiten, fühlte ich mich eher der Erholung durch ein dolce far niente bedürftig, als den Anstrengungen eines ersten Besuchs von Rom gewachsen. Wir begaben uns daher, nachdem wir uns in Rom ein Quartier gesichert hatten, sofort für eine Woche nach Albano und erfreuten uns an der überaus lieblichen näheren und fernerer Umgebung der kleinen Stadt. Mehr als einmal begingen wir die Galleria di sopra, jene herrliche, vom Konvent der Kapuziner bis zum Eingang von Castel Gandolfo führende Allee von Steineichen mit dem Blick auf den Albaner See und darüber hinaus auf den die ganze Gegend im Osten und Nordosten von Albano beherrschenden Monte Cavo. Nach einem solchen Spaziergang am 23. September lockte uns der strahlend schöne Abendhimmel, gleichsam zur Ergänzung des eben Gesehenen auch noch die

Aussicht nach Westen zu genießen und die Sonne im tyrrhenischen Meer untergehen zu sehen. Nur zu diesem Zweck begaben wir uns auf den etwas tiefer als die genannte Allee liegenden und mit dieser ziemlich parallel laufenden Cimitero comunale von Albano. Von dort aus sieht man bei klarem Wetter die Meeresküste vom Kap der Circe bis in die Nähe von Ostia. Die scharfen Augen meiner Begleiterinnen zählten acht größere, diese Strecke des Meeres befahrende Schiffe. Etwas schneller als sie trennte ich mich von dem entzückenden Naturbild, um mir die Gräber des Friedhofs mit ihren Denkmälern und Inschriften anzusehen. Gleich das erste zur rechten Hand des Hauptwegs liegende Grabmal fiel mir zunächst durch seine Größe auf, fesselte mich aber noch mehr durch den befremdlichen Wortlaut seiner Inschrift, so daß ich zwei Tage später noch einmal hinging und ohne jeden Gedanken an eine spätere Veröffentlichung, nur für mich den wesentlichen Inhalt der Grabchrift aufzeichnete. Da diese Aufzeichnung den Wortlaut nicht genau und vollständig wiedergab, und das Blatt, worauf ich sie geschrieben, mir überdies abhanden gekommen war, wandte ich mich an den deutschen Botschaftsprediger D. Schubert in Rom mit der Bitte, mir zu einer genauen Abschrift der Inschrift verhelfen zu wollen. In dankeswertester Weise wurde mein Wunsch erfüllt durch einen Brief des Herrn H. Jungklaufen, Hilfspredigers an der deutschen Botschaft in Rom, vom 9. Mai d. J., der mir außer einer genauen Kopie sämtlicher Inschriften des großen Familiengrabdenkmals auch noch, für mich sehr lehrreiche, Mitteilungen auf Grund persönlicher Ermittlungen brachte. Das „ganz aus weißem Marmor hergestellte Monument besteht aus einem auf einer Wolke stehenden Engel, der die linke Hand auf die Brust legt und in der rechten einen Blumenzweig hält“, und einem zweiteiligen Sockel. Der untere Teil desselben „wird gebildet durch einen der Antike frei nachgebildeten Sarkophag“, auf welchem sich ein nach oben hin sich langsam verjüngender Marmorblock erhebt. Die Gesamthöhe des Denkmals von der mit Marmorplatten belegten Erdoberfläche des Grabes beträgt etwa $3\frac{1}{2}$ Meter, die Höhe des zweiteiligen

Sockels allein etwa 2,20 Meter. Die auf dem Block über dem Sarkophag zu lesende Inschrift würde auf deutsch so lauten⁵:

„Christus, (unser) Erlöser, nimm auf in deinen Schoß die Seele des Herrn Camillo de Gasperis, eines reinsten Priesters, uns ent-rissen am 22. Dezember 1909 in dem blühenden Alter von 34 Jahren, welcher durch einen ungerechten Prozeß ohne Beweis und ohne Verteidigung ein Opfer der heiligen römischen Inquisition wurde.“

*

*

*

„O geliebtester Sohn, einzige Hoffnung unseres Lebens, süßer Trost in unseren Mißgeschicken, wir Ludwig und Agata, deine trost-losten Eltern werden dich immer beweinen und werden hier mit dir begraben werden zur ewigen Ruhe.“

Unter dieser Hauptinschrift der Vorderseite, an dem sarkophag-ähnlichen Untersatz stand, als ich das Denkmal sah, noch geschrieben: „Agata Marianecchi, verheiratete de Gasperis, geboren zu Remi am 28. September 1850, gestorben Ludwig de Gasperis, geboren in Albano Laziale am 31. August 1844, gestorben“ Seitdem ist die letzte Zeile durch Angabe des Todestages „am 20. September 1913“ vervollständigt⁶). Also drei Tage vor meinem Besuch des Friedhofs war der Vater des Priesters gestorben, während die Mutter heute noch lebt. Nimmt man hinzu, daß auf einer Seitenfläche des Denkmals noch der Name einer 1911 verstorbenen verheirateten Tochter eingetragen ist, so stellt sich das Ganze als ein Familien-grabmal dar; dies tritt aber völlig zurück hinter der ursprünglichen und auch jetzt noch unverkennbaren Absicht der Eltern, den Sohn und Priester, den die römische Inquisition zu einem Märtyrer ge-macht hat, in möglichst auffälliger, geradezu herausfordernder Weise zu verherrlichen. Welch bittere Ironie liegt doch in der Bezeichnung der päpstlichen Inquisition, welche alle Grundsätze gerechter Rechts-pflege beiseite setzend den unschuldigen Priester verurteilt, suspendiert und dadurch ihm das Herz gebrochen hat, als einer „heiligen“! Und welcher Trost eines von diesem sanctum officium unabhängigen Glaubens an die beseligende Gnade Christi spricht sich in der zu-

versichtlichen Anrufung des ebenso gerechten wie barmherzigen himmlischen Richters und Erlösers aus! Der Friedhof, auf dem dieser von Born und Schmerz eingegebene Protest gegen das unter der unmittelbarsten Aufsicht des Papstes gefällte Urteil zu lesen ist, ist kein kirchlicher Besitz, sondern gehört der bürgerlichen Gemeinde von Albano. Aber es will doch bedacht sein, daß der Bischof von Albano ein römischer Kardinal ist; denn Albano gehört zu den sieben sogenannten suburbikarischen Bistümern. Mag immerhin die Größe und Kostbarkeit des Denkmals darin eine gewisse Erklärung finden, daß die Familie de Gasperis, wie man in Albano hörte, nach kleinbürgerlichen Begriffen eine reiche ist, so kann doch die Inschrift nach Form und Inhalt nicht wohl von dem Vater des Priesters, einem Weinbauern mit wenig intelligentem Gesicht, herrühren. Die Mutter erklärte Herrn Jungklausen auf Befragen, die Inschrift sei von den Freunden ihres Sohnes verfaßt, überhaupt von dem ganzen Volk, bei dem er immer so beliebt gewesen sei. Sollte hier der Anfang einer volkstümlichen Los-von-Rombewegung vorliegen? So fragte ich mich anfangs. Was mich abhielt, die Frage zu bejahen, war unter anderem der Mangel jeder Andeutung über einen Zusammenhang mit einer der protestantischen Gemeinschaften in Italien. Die auf ihren Sohn als katholischen Priester stolze Mutter wies diese Möglichkeit weit zurück und erklärte meinem Gewährsmann: „Es gibt nur eine Religion, und in dieser war mein Sohn fest.“

Die Arbeiterbevölkerung in Italien ist wie bei uns zu einem großen Teil dem Sozialismus verfallen; und wenn dort die sozialistische Partei, wenigstens soweit sie im Parlament vertreten ist, etwas mehr Patriotismus zeigt, wie bei uns, so verhält sie sich doch zu allem, was Christentum und Kirche heißt, nicht weniger ablehnend wie der deutsche Sozialismus, und zwar nicht bloß in den Städten und den Gebieten der Industrie, sondern auch auf dem Lande. Der am Nordrand des Nemisees wohnhafte Fischer und Schiffer, der zwei meiner Reisegefährtinnen eines Tages in seinem Kahn über den See nach Genzano fuhr, benutzte die Zeit

der Überfahrt dazu, seine atheistischen und materialistischen Anschauungen zu entwickeln. Bei der staatlichen Volkszählung des Jahres 1901 erklärten nicht weniger als 795 276 Personen, daß sie „nicht wüßten, welchem Bekenntnis sie sich zuzählen sollten“. Rechnet man dazu noch die 36 092 Personen, welche sich als religionslos bekannten, so ergibt sich die schier unglaubliche Gesamtzahl von 831 368 Einwohnern, welche schon damals bewußtermaßen mit aller Religion und jeder ihnen bekannt gewordenen Kirche gebrochen hatten, während die Zahl der sich als Protestanten oder Evangelische bekennenden Bewohner Italiens nur 65 595 betrug. Ich entnehme diese Zahlen einer Flugschrift, welche mir vor wenigen Tagen als Beilage zu dem Jahresbericht über 1913 aus dem Sekretariat der evangelischen Italienermission in Düsseldorf zugesandt wurde¹⁾. Dasselbe Blatt bezeugt, daß die in Deutschland beschäftigten italienischen Arbeiter, deren Zahl während der Monate von März bis November dort auf 500 000 berechnet wird, größtenteils „längst ihrer Kirche innerlich entfremdet sind, ja ihr sogar häufig feindlich gegenüberstehen“. Daß die Bemühungen, diesen Leuten das lautere Evangelium in Schrift und mündlichem Vortrag näherzubringen, in Deutschland wie in der Schweiz und in Amerika bisher keineswegs vergeblich gewesen sind, wird sehr glaubwürdig daraus erklärt, daß manche Hindernisse, welche einer Ausbreitung evangelischen Glaubens im Wege stehen, wie z. B. „die Rücksichtnahme auf Verwandte, Arbeitgeber, Grundherren usw.“ im Ausland wegfallen. Daß die anti-kirchliche Haltung der italienischen Arbeiterwelt dieselbe nicht schlechthin unempfänglich für das Evangelium macht, das sie in ihrer Heimat nicht zu hören bekamen, beweist am besten die Tatsache, die ich eben heute in der Zeitung las, daß „der Papst motu proprio ein Kollegium zur Fortbildung von Priestern errichtet habe, die zu Seelsorgern für die ausgewanderten Italiener in fremden Ländern bestimmt sind“. Läge es nicht näher, daß der Papst für die bessere Ausbildung von Geistlichen Sorge trüge, welche besser als die italienischen Priester von heute befähigt wären, das was auch in seiner Kirche noch von Christentum und Evangelium lebt, den anti-

klerikalen, aber darum noch nicht endgültig religionslosen Kreisen seines eigenen Volkes verständlicher und liebenswerter zu machen? Diese Aufgabe wird jedenfalls mit solchen Schaustellungen nicht gelöst, wie wir sie am 22. September in Frascati erlebten. Eine große Prozession, in welcher der Kardinalbischof von Frascati, gleichfalls einem der suburbikarischen Bischofsitze, ein Marienbild von der Kathedrale zu ihrem gewöhnlichen Platz in der Marienkirche zurückgeleitete, wurde von der Spalier bildenden Volksmenge mit einem stürmischen Evviva Maria begrüßt.

Es gibt auch eine klerikale Partei in Italien, deren Mitglieder größtenteils der hohen Geistlichkeit und der weltlichen Aristokratie angehören. Eine gründliche Reform der päpstlichen Kirchenleitung scheinen diese Kreise nicht für erforderlich zu halten. In bezug auf den mittleren Bürgerstand in Rom wurde mir gesagt, daß in den Familien vielfach sehr nüchtern die Frage erörtert und verschieden beantwortet werde, ob für ihre Söhne der päpstliche oder der königliche Dienst die bessere Aussicht auf ein rasches Vorwärtstommen und gute Besoldung biete. Danach wäre religiöser Indifferentismus die vorwiegende Denkweise in diesen Kreisen.

III. Grottaferrata.

Rom und das den Römern untertänig gewordene Italien verdankten bekanntlich ihre feinere Bildung in fast allen Zweigen der Kunst und der Wissenschaft den Griechen. Selbst auf dem Gebiet des Rechtes, auf welchem die Römer für so viele Jahrhunderte die Lehrmeister der übrigen Völker Europas, auch der Griechen geworden sind, haben sie das Bedürfnis gefühlt, von den Griechen zu lernen, wenn anders die Überlieferung ihrem Kern nach glaubwürdig ist, nach welcher eine römische Gesandtschaft nach Griechenland reiste, um die dortigen Gesetzgebungen und Staatsverfassungen kennen zu lernen, ehe man daran ging, das einheimische Gewohnheitsrecht durch die Dezembvirn in dem Zwölftafelgesetz festlegen zu lassen⁸⁾. Die Römer brauchten aber nicht erst nach Griechenland zu reisen,

um unter den bildenden Einfluß der Griechen zu kommen; denn seit unvordenklichen Zeiten — Strabo meinte seit den Tagen des trojanischen Krieges — war das südliche Italien von einem Kranz griechischer Kolonien eingerahmt, welcher ihm den Namen Großgriechenland eingetragen hat⁹⁾, und die Zuwanderung von Griechen nach diesen Gegenden hat sich durchs christliche Mittelalter hindurch bis ins 18. Jahrhundert fortgesetzt¹⁰⁾. Von dem mächtigen Einfluß, den die Griechen einst auf die Kultur der Lateiner ausgeübt haben, ist allerdings längst nichts mehr zu spüren. Der erste römische Geschichtsschreiber D. Fabius Pictor um 220 v. Chr. schrieb griechisch, weil er bei seinen Volksgenossen auf ein Interesse an ihrer eigenen Geschichte weniger sicher rechnen konnte, als bei den Griechen. Kaiser Augustus machte gelegentlich an der Tafel griechische Verse aus dem Stegreif und rezitierte noch auf dem Sterbebett Verse eines älteren griechischen Dichters. Marc Aurel schrieb seine Selbstbetrachtungen griechisch, wie Friedrich der Große französisch schrieb. Die gesamte Literatur, welche aus der römischen Christengemeinde hervorging, war bis gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts eine griechische. Diese wie manche andere Erinnerungen an Tatsachen und Entwicklungen der gleichen Zeit und der folgenden Jahrhunderte machen für unsereinen jeden Platz in Italien besonders anziehend, wo noch heute Griechen und hellenisierte Nichtgriechen in ihrer Sprache Gott loben und anrufen und zugleich als Pfleger und Hüter von Kunst und Wissenschaft sich betätigen. Einer der merkwürdigsten Plätze dieser Art ist das etwa 20 Kilometer östlich von Rom gelegene Kloster Grottaferrata.

Am 12. Oktober, einem Sonntagmorgen, gingen wir zu Fuß von der Villa Falconieri dorthin. Die frohe Stimmung, in welche uns der vom herrlichsten Wetter begünstigte Morgenspaziergang versetzt hatte, wurde vor dem Eintritt in den weiten, von mittelalterlichen Festungsmauern eingeschlossenen Vorhof durch ein kleines heiteres Erlebnis gesteigert. Zwei katholische Priester, die wir auf dem grünen Rasen vor dem verschlossenen Vorhof sitzend fanden, wollten wie wir das Kloster besuchen, mußten aber draußen warten, weil

der Frühgottesdienst noch nicht beendet war. Eine kurze Unterhaltung mit diesen Herren wurde italienisch geführt, bis herauskam, daß sie aus der Rheinpfalz hergereist seien, und es doch beiderseits bequemer gefunden wurde, sich im Verkehr miteinander der gemeinsamen Muttersprache zu bedienen. Im Klosterhof wurden wir mit unserem Wunsch, die Sehenswürdigkeiten des Klosters zu sehen, von dem Pförtner an einen eben aus der Kirche kommenden Mönch gewiesen, der sich sofort bereit erklärte, uns zu führen. In den mir vorliegenden drei Tagebüchern wird seine Person einstimmig und zwar mit vollem Recht mit großer Wärme charakterisirt, z. B. von meiner Frau als ein „geschickter, feiner, liebenswürdiger Mann, der uns alles vorzüglich erklärte“. Er ist ein Albanese, aus einer albanesischen Kolonie unweit von Palermo gebürtig, und er fühlt sich als solcher. Bei einer sogleich zu erwähnenden zweiten Begegnung mit ihm sprach er seine patriotische Sorge um die Zukunft Albaniens, die damals noch viel ungewisser war, als heute, sehr lebhaft aus, tröstete sich aber mit dem Satz: „Wir Albanesen sind widerstandsfähig, wie die Deutschen“¹¹⁾. Als ihm entgegnet wurde, daß die nach Amerika ausgewanderten Deutschen leider oft sehr wenig Widerstandskraft gegen die Einflüsse ihrer vorwiegend englischen Umgebung beweisen, manchmal schon in der zweiten Generation ihre Muttersprache verlernen und ihre alte Heimat durch englische Orthographie ihres Eigennamens verleugnen¹²⁾, erwiderte der höfliche Albanese: „Dann muß ich sagen: wie die guten Deutschen.“ Wie wird er sich gefreut haben zu hören, daß im April dieses Jahres die griechische Regierung unter dem Druck der Großmächte auf die Besetzung von Nordepirus mit seiner nach Sprache und Abstammung gemischten Bevölkerung und auf dessen Einverleibung in das griechische Königreich zugunsten des neuen albanesischen Staates verzichtet hat! So friedlich wie in der Person unseres freundlichen Cicerone vollzieht sich in seinem Mutterland die Ausglei chung zwischen den nationalen und konfessionellen Gegensätzen allerdings nicht. Seine Muttersprache ist das Albanesische, seine gewöhnliche Umgangssprache das Italienische, seine Kirchen-

sprache das Griechische, wie er denn auch als Mönch einen griechischen Namen führt, nämlich den des großen Kappadoziers Basilios, dessen Ordensregel Nilos, der Stifter von Grottaferrata († 1005), von seiner Heimat Rossana in Kalabrien mitgebracht und in dem von ihm gegründeten Kloster eingeführt hat. Zu den genannten Sprachen kommt aber auch noch das Lateinische schon darum, weil dieses griechische Kloster längst durch Union an die römische Kirche angeschlossen ist. Wenn ich mich recht erinnere, hörte ich auch einmal einen lateinischen Satz aus Pater Basilios' Munde. Als er mir beim letzten Abschied auf meine Bitte seinen Namen nannte, und ich weiter fragte, ob er vielleicht noch einen besonderen Titel führe, etwa Priore oder als Lehrer an der Klosterschule Professore, antwortete er, wohl in Erinnerung an sein Mönchsgelübde: *Nos renunciavimus mundo et pompae mundi*. Jedenfalls habe ich mich der lateinischen Sprache bedient, indem ich mit einer auf meine Frau hinweisenden Handbewegung erwiderte: *Etiam nos renunciavimus mundo, quamvis conjuges simus*.

Im Kloster zeigte er uns zuerst von den Mönchen oder deren Schülern hergestellte Kopien von Blättern mittelalterlicher griechischer Handschriften mit sauberster Nachbildung der darin enthaltenen Miniaturen. In der Bibliothek machte er mich auf eine im Glaskasten aufbewahrte Handschrift des byzantinischen Dichters Romanos aus dem 6. Jahrhundert aufmerksam, nach welcher Krumbacher in München dessen Kirchenlieder bearbeitet habe¹³). Als er merkte, daß ich mit dem Gegenstand nicht ganz unbekannt war, steigerte sich sichtlich sein Eifer, mich auf alles Interessante aufmerksam zu machen. Das Schönste aber war der Gesang eines gemischten Chors in der Liturgie des Hauptgottesdienstes. Was tiefen Eindruck auf uns machte, war nicht sowohl der Genuß, welchen die eigenartige, aber sehr wohlklingende Musik bereitete, als die hingebende Andacht und die gottesdienstliche Würde, womit hier von jung und alt gesungen wurde. Unvergesslich wird mir besonders ein Bild bleiben, das ich aus nächster Nähe betrachten konnte: ein älterer Mönch, der eine kleine Stimmgabel zwischen seine Zähne

nahm, um den Ton zu finden, mit dem eingesetzt werden sollte, und ein neben ihm stehender, etwa 12 jähriger Knabe, der sein Gesicht unverwandt ihm zugewandt hielt und beinahe in buchstäblichem Sinn am Munde des tonangehenden Kantors hing, um im rechten Augenblick und im richtigen Ton mit seiner Diskantstimme einzusetzen. Grottaferrata hat nicht nur die zur Zeit der Gründung des Klosters aus Großgriechenland dorthin gebrachten Hymnen und Melodien fortgepflanzt, sondern auch Neues auf diesem Gebiet hervorgebracht. Es war „eine Pflegstätte zahlreicher Hymnendichter, die noch im 12. Jahrhundert tätig waren“¹⁴⁾.

Im Verlauf der Besichtigung der Sehenswürdigkeiten des Klosters erbot sich unser liebenswürdiger Führer, wenn es uns interessire, uns auch noch eine etwa 3 Kilometer westlich von Grottaferrata gelegene altchristliche Katakombe zu zeigen, deren sachkundige und systematische Erschließung erst im Oktober 1912 in Angriff genommen wurde¹⁵⁾. Wir nahmen das Anerbieten dankend an und fuhren zwei Tage später mit der Straßenbahn von Frascati über Grottaferrata, von wo Padre Basilio zu uns in den Wagen einstieg, nach der Haltestelle Villa Senni, in deren unmittelbarer Nähe die Katakombe liegt. Schon im Jahre 1885 fand man bei Erdarbeiten drei Wasserleitungsröhren mit der Inschrift (res) publica Decimiensium, was sich nur auf eine kleine Landgemeinde beziehen kann, die ihren Namen davon erhalten hatte, daß sie in der Nähe des 10. Meilensteins (ad decimum lapidem) der Via Latina, also etwa 14—15 Kilometer von dem Punkte lag, wo diese Straße von der alten Via Appia sich abzweigt¹⁶⁾. An der so bezeichneten Stelle wurde in der Tat im Jahre 1905 der Eingang zur Katakombe entdeckt. Eine später in der Katakombe gefundene heidnische Inschrift bezieht sich auf einen vicus Angusculanus, in welchem mit Genehmigung „des Senats und Volkes“ von Tusculum ein kleiner verfallener Tempel wiederhergestellt wurde. Es handelt sich, wie es scheint, um einen zweiten kleinen Weiler nicht weit von dem vicus ad decimum; und es ist wahrscheinlich, daß beide zur Stadtgemeinde von Tusculum gehörten. Es bedurfte noch einer

Reihe von Jahren und umständlicher Verhandlungen mit dem Besitzer des in Betracht kommenden Grundstückes, ehe die Kloster-Genossenschaft von Grottaferrata in dessen Besitz gelangte und unter Genehmigung der staatlichen und päpstlichen Behörden von Rom eine gründliche Erforschung der Katakombe in die Hand nahm, deren Vollendung noch nicht abzusehen ist.

Die Wandmalereien, deren bis jetzt nur drei an zwei verschiedenen Stellen gefunden wurden, sind besonders in ihrem unteren Teil durch eingedrungenes Grundwasser und Schlamm arg beschädigt. Die Inschriften sind weit überwiegend lateinisch. Abgesehen von zwei Formen des Monogramms Christi und von griechischen Eigennamen wie Timoteus et Onesime, Martyria, Quiriace (*Κυριακή*), Tigris¹⁶⁾, fand man bisher wenigstens eine vollständige griechische Inschrift¹⁷⁾ und das Fragment einer solchen, welches entsprechend dem in dieser Katakombe wie überall sonst häufig vorkommenden in pace mit Sicherheit zu *μαρ[κέλλον oder -νον] ἐν [εὐφρόνη]* zu ergänzen ist.

Von Amtstiteln sind presbyter, exorcista und diaconus durch je eine Inschrift bezeugt. Der Diaconus Januarius, welcher Grab und Grabchrift für sich selbst, seine Gattin Supercilla und eine im Alter von 3 Jahren 6 Monaten und 5 Tagen gestorbene Tochter Namens Martyria hat herstellen lassen, bezeichnet seine Gattin¹⁸⁾, offenbar in Erinnerung an Gen. 2, 21 f., als seine Rippe (*costa*). Daraus, daß diese jedem Kenner der biblischen Erzählung von der Erschaffung des Weibes nahe genug liegende bildliche Ausdrucksweise bisher nur in einer einzigen Inschrift aus dem Jahre 362 nachgewiesen worden ist¹⁹⁾ läßt sich kein Schluß auf die Zeit des jetzt gefundenen zweiten Beispiels, geschweige denn auf die Zeit der ersten Anlage der Katakombe ziehen. Die bisherigen Untersuchungen der Entdecker haben zu der Ansicht geführt, daß die Katakombe im 3. Jahrhundert eröffnet sei und bis ins 5. Jahrhundert als Begräbnisstätte benutzt wurde.

IV. Monte Cassino.

Ein halbes Jahrtausend älter als Grottaferrata ist Monte Cassino, und während jenes griechische Kloster wie ein seltenes, sorgfältig gehütetes ausländisches Gewächs im Stillen weiterblüht, ohne auf dem fremden Boden, in den es verpflanzt wurde, seine Gattung fortzupflanzen, ist die Stiftung Benedikts von Nursia auf der steilen Bergeshöhe bei der kleinen Stadt Cassino das Mutterkloster nicht nur des einen, nach seinem Stifter genannten Ordens geworden, sondern man kann sagen, des abendländischen Mönchtums überhaupt in seinem scharf ausgeprägten Unterschied vom morgenländischen. Auf der Fahrt von Rom nach Süditalien diese am Wege liegende und wahrlich nicht nur durch ihr Alter ehrwürdige Stätte christlicher Kultur nicht unbesucht zu lassen, lag von vornherein im Reiseplan. Am 30. Oktober wurde die Absicht trotz einigen Bedenken ausgeführt. Da wir erst um Mittag auf dem Bahnhof von Cassino eintrafen, und die Fahrt im Einspanner zum Kloster hinauf reichlich $1\frac{1}{2}$ Stunde in Anspruch nahm, so schien es notwendig, die Nacht oben zuzubringen, wenn die Besichtigung auch nur der bedeutendsten Sehenswürdigkeiten nicht gar zu flüchtig ausfallen sollte. Es war aber fraglich, ob für meine drei Reisegenossinnen dort eine angemessene Unterkunft werde zu finden sein, da die Klausur den Frauen ein Verweilen im Kloster nach $7\frac{1}{2}$ Uhr abends verwehrt. Dazu kam, daß, wie ich unterwegs erfahren hatte, der frühere Bibliothekar des Klosters, mit dem ich aus verschiedenen Anlässen vor Jahren einige Briefe gewechselt hatte, der wohlverdiente Ambrogio Amelli sich nicht mehr in Monte Cassino befand, sondern seit mehreren Jahren als Abt in Florenz, zeitweilig auch als Mitglied der Kommission für eine kritische Ausgabe der Vulgata in Rom im Kollegium S. Anselmo auf dem Aventin lebt²⁰⁾. An freundlicher und gastlicher Aufnahme hat es uns jedoch nicht gefehlt.

Da bei unserer Ankunft die Patres in der Hauptkirche des Klosters zu einem Gottesdienst versammelt waren, bekamen wir

durch den Pförtner, der meine Visitenkarte höheren Ortes abgegeben hatte, die Anweisung, entweder bis zum Schluß des Gottesdienstes in einem Wartezimmer an der Klosterpforte zu bleiben, oder uns sofort in die Kirche zu begeben. Wir zogen letzteres vor und wurden in der Kirche unmittelbar nach Beendigung des Gottesdienstes zuerst von einem jüngeren Mönch, bald aber auch von dem würdigen Kellermeister sehr artig begrüßt. Er eröffnete uns, daß das Kloster mich allein sehr gerne beherbergen werde, meine Begleiterinnen dagegen in einer dem Kloster zugehörigen, einige Minuten abseits liegenden Herberge übernachten müßten, was übrigens auch mir freistehe. Daß ich mich von den Meinigen nicht trennen wollte, erwies sich später als nützlich. Denn als wir am Abend unser Quartier aufsuchten, in welchen wir uns schon vorher umgesehen und unser Gepäck niedergelegt hatten, fanden wir die Haustür verschlossen, sahen aus keinem Fenster ein Licht hervorleuchten und bekamen auf unser immer lauterer Anklopfen nichts anderes zur Antwort, als das Bellen eines Hundes. Es blieb nichts anderes übrig, als daß zwei von uns den völlig unerleuchteten Weg zum Kloster zurückgingen und Hilfe holten. Der Pförtner schalt auf die törichten Töchter des Herbergsvaters, die wahrscheinlich aus Furcht vor den fremden Gästen das Haus nicht zu öffnen gewagt hätten, bis ihr Vater aus dem Abendgottesdienst im Kloster heimgekehrt sei. Dieser ließ nicht lange auf sich warten und geleitete uns mit einer Laterne zu unserem Quartier, vor welchem die zwei zurückgebliebenen Reisegefährtinnen, zeitweilig beunruhigt durch den inzwischen aus dem Haus gelassenen Hund, mit Sorge auf uns gewartet hatten. Während wir im Lauf des Nachmittags in einem für die Gäste des Klosters bestimmten Zimmer durch eine einfache, aber gute colazione und ebendort gegen 7 Uhr durch eine ebensolche cena erquickt worden waren, wurde am anderen Morgen unser Frühstück, welches in Rücksicht auf den Freitag als Fasttag und zugleich auf den Vortag vor „Aller Heiligen“ aus Kaffee ohne Milch und aus Brot ohne Butter bestand, von dem Hausvater der Herberge aus dem Kloster herübergeholt. Es ist doch erfreulich zu

sehen und zu erfahren, daß noch heute dort zwar nicht nach dem Buchstaben, aber doch nach dem Geist und in der Wahrheit geübt wird, was Benedikt in seiner Regel in bezug auf die gastliche Aufnahme von Fremden vorschreibt²¹⁾.

Zu unserem Führer durch das Kloster war ein Landsmann von uns, D. Bonifazio Stademeier ausersehen, dem ich auf seine erste Begrüßung erwiderte, daß ich ihn an seiner Sprache mit Sicherheit als einen Westfalen zu erkennen glaube, was er bejahen mußte²²⁾. Da er am selben Tage schon andere Fremde umhergeführt, auch wohl mehrere Unterrichtsstunden erteilt hatte, bekannte er freimütig, daß er das Bedürfnis fühle, noch einen Spaziergang außerhalb der Klostermauern zu machen, und bat um Entschuldigung, wenn er die wichtigeren Sehenswürdigkeiten erst am anderen Morgen gleich nach der Frühmesse uns zeige. Infolge davon fehlte es uns nicht an Muße zu stiller Betrachtung und auch zu einem kurzen Spaziergang in dem an das Kloster anstoßenden Wald. Mich allein führte D. Bonifazio noch zu dem Bibliothekar, der mich in der Bibliotheca Paulina erwartete, d. h. in der 1899 bei Gelegenheit der elften Zentenarfeier für den Langobarden Paulus Diakonus für die Benutzer der Handschriften der alten Klosterbibliothek gestifteten Handbibliothek, zu welcher manche deutsche Gelehrte damals und später das eine oder andere ihrer Werke geschenkt haben. Von den Handschriften, die mir der freundliche Bibliothekar, Padre Simplicio, abgesehen von den in den Cimelien-schränken ausgestellten Prunkstücken, vorlegte, interessirte mich besonders der im F. 1166 geschriebene Roder, aus welchem Amelli das unten A. 20 zu S. 99 erwähnte lateinische Psalterium herausgegeben hat. Zu einem Urtheil über die kühnen Folgerungen und Vermutungen des Herausgebers reicht meine flüchtige Beschäftigung mit seiner Arbeit nicht aus²³⁾, und was andere seither darüber gesagt haben, hier zusammenzustellen, wäre zwecklos.

Vor mehr als 40 Jahren ist Monte Cassino zu einem Nationaldenkmal Italiens erklärt und eine Erziehungsanstalt (convitto) darin gestiftet worden, welcher nicht wenige vornehme Familien

ihre Söhne anvertrauen²⁴⁾. Indem die Söhne Benedikts sich mit dem Unterricht und der Erziehung dieser Jüglinge befassen, sind sie in die Fußtapfen des Stifters getreten, dem noch vor seiner Niederlassung auf Monte Cassino nicht wenige vornehme Römer zu gleichem Zweck ihre Söhne zuführten²⁵⁾. Es war aber doch ein überraschendes Bild, das wir eine Weile von der Balustrade aus betrachten konnten, welche über der Säulenhalle hinläuft, durch die man von dem vorderen Klosterhof, dem sogenannten Paradiso, in den inneren Klosterhof mit den kolossalen Standbildern des heiligen Benedikt und seiner Schwester Scholastika gelangt. Was würde das fromme Geschwisterpaar dazu gesagt haben, wenn sie gesehen hätten, was wir sahen: eine Schar von Knaben, die in der offenen Halle des uns gegenüberliegenden Konviktes unter Leitung eines weltlichen Turnlehrers gymnastische Übungen ausführten!

Die, wie gesagt, auf den anderen Morgen verschobene Besichtigung aller für die fremden Besucher zugänglichen Teile der weitläufigen Klosterbauten konnte nur eine flüchtige sein; nicht als ob unserem sachkundigen und redseligen Cicerone der Stoff oder die Neigung, ihn mitzuteilen, ausgegangen wäre, sondern weil der Wagen, der schon in der Morgenfrühe von der Stadt zum Kloster hinaufgefahren war, uns zu bestimmter Stunde am Bahnhof absetzen mußte. Die scharfsinnigen, der jüngeren Tradition von Monte Cassino widersprechenden Untersuchungen von Germain Morin, über die heute noch nachweisbaren Reste der ältesten, von Benedikt selbst geleiteten Bauten²⁶⁾ hatte ich damals, als sie erschienen, gelesen, ohne eine lebendige Anschauung von den Örtlichkeiten zu besitzen. Jetzt, als mir letztere zuteil wurde, waren mir die Einzelheiten der Beweisführung Morins nicht gegenwärtig genug, um durch richtige Fragestellung zu ermitteln, wie man jetzt an Ort und Stelle über diese, für den unparteiischen Leser überzeugenden Nachweise des belgischen Ordensgenossen denkt. Im allgemeinen aber empfing man den Eindruck, daß man im Stammkloster heutzutage für Anregungen aus anderen Zweigen des weitverzweigten Ordens keineswegs unzugänglich sei. Beim Anblick der zur 14. Jahrhundert=

feier der Geburt Benedikts im J. 1880 entstandenen Malereien in der Krypta der Hauptkirche und in den Kapellen der Torretta muß jeder, der einmal das Kloster Beuron in Hohenzollern besucht hat, den Stil und die Hand von Künstlern aus der dortigen Kunstschule wiedererkennen.

Als wir nach einer regnerischen Nacht am 31. Oktober vor unserer Herberge unter Drangenbäumen unser Frühstück einnahmen, hatten wir über uns einen wolkenlosen Himmel, unmittelbar vor unseren Füßen aber ein grenzenloses Nebel- und Wolkenmeer, das nicht nur die ganze Ebene in der Richtung nach Capua, sondern auch fast den ganzen Weg den Berg hinab für uns verhüllte. Wir saßen auf einer kleinen Insel zwischen dem tiefblauen Himmel und einem weißgrauen undurchsichtigen Meere. Bald genug aber erfuhren wir die Wahrheit des alten Spruchs, daß manchmal ein einziger Schritt vom Erhabenen zum Lächerlichen führt. Als wir unten angekommen, den Wagen an der Post halten ließen, trat ein Herr an den Wagen heran und fragte den Kutscher, ob unter den Insassen seines Wagens jemand sei, der ihm eine deutsch geschriebene Postkarte ins Italienische übersetzen könne. In der Stadt Cassino gab es offenbar einen solchen Menschen nicht. Als die Frage des Mannes bejaht wurde, reichte er uns eine aus Bern an ihn gerichtete Karte, durch welche ein dort wohnhafter Händler anfragte, ob er als Tierarzt dafür einstehen könne, daß eine Anzahl von Schweinen, über deren Ankauf der Schreiber in Verhandlung stand, gesund und von reiner Rasse sei. Nachdem ihm dieses Geheimnis unter dem sichtlichen Staunen einer ansehnlichen Menge, die sich um uns gesammelt hatte, enthüllt war, verabschiedete er sich mit höflichem Dank für den geleisteten Dolmetscherdienst.

V. Die Bronzestatue des Apostels Petrus in der Peterskirche.

Durch die Freundlichkeit eines Erlanger Kollegen erfuhr ich während meiner Reise, daß eben damals J. Wittig neue Unter-

fuchungen über dieses vielumstrittene Bild veröffentlicht habe ²⁷⁾, was mich veranlaßte, dasselbe etwas genauer anzusehen, als sonst wohl der Fall gewesen wäre. Andererseits hat mir die eigene Anschauung des Bildwerks die Würdigung der kühnen Aufstellung Wittigs, welche ich erst mehrere Monate nach meiner Heimkehr zu lesen in der Lage war, wesentlich erleichtert. Obwohl ich keinerlei Anspruch darauf erhebe, zu den auf selbständigen Studien fußenden Kennern der altchristlichen Kunst zu gehören, erlaube ich mir zum Schluß dieser Reiseskizzen einige in der angedeuteten Weise entstandene Gedanken eines Laien auf diesem Gebiete auszusprechen.

An dem letzten der Pfeiler auf der rechten Seite des Mittelschiffs vom St. Peter, nahe der nordöstlichen Ecke des Tabernakels und des Hochaltars steht seit Vollendung der heutigen Peterskirche das kolossale Bild des auf der Kathedra sitzenden Apostels auf einem so hohen Marmorsockel, daß erwachsene Pilger ohne sich herniederzubeugen den rechten Fuß des Apostels küssen können (s. o. S. 86). Daß dieses aus einem Guß bestehende, im wesentlichen unverfehrt erhaltene Bild den Petrus darstellen soll, wird durch den großen Schlüssel in der linken Hand außer Zweifel gestellt, und auch der Sinn dieses Symbols ist unverkennbar. Es wird hiedurch nicht eine Handlung, sei es ein einmaliger geschichtlicher Vorgang, oder wie durch die Haltung der rechten Hand ein wiederholtes Handeln dargestellt, sondern die dem Petrus von Christus zuerkannte Sonderstellung als dessen character indelebilis ausgedrückt. Das Matth. 16, 19 Berichtete ist hier nicht in Erz dargestellt, sondern als geschehen vorausgesetzt. Eben darum kann es auch nicht wundernehmen, daß Petrus mit seiner wie in einer Binde ruhenden Linken nur einen Schlüssel trägt, während Jesus ihm gesagt hat: „ich werde dir die Schlüssel des Himmelreichs geben“ ²⁸⁾. Diese Abweichung der bildlichen Darstellung von dem Wortlaut der zugrunde liegenden Verheißung Jesu ist jedenfalls nicht zu erklären aus der erst um die Mitte des 4. Jahrhunderts in der Literatur auftauchenden Vorstellung von Petrus als dem Pfortner des Himmels ²⁹⁾, wodurch in vollem Widerspruch mit dem

evangelischen Text die von Jesus dem Petrus zugesprochene Berufsstellung und Berufstätigkeit, wenigstens ideell, in den Himmel verlegt wird, wohingegen die älteren, besonders in Rom schon vor der Mitte des 3. Jahrhunderts beliebten Mißdeutungen der Stelle wenigstens daran festhalten, daß es sich um die Stellung des Petrus oder auch seiner angeblichen Amtsnachfolger in der von Jesus nach seinem Hinscheiden zu erbauenden Kirche auf Erden handelt⁸⁰). Nach dem Zusammenhang von Mt. 16, 18—20 und dem jüdischen Sprachgebrauch in bezug auf „binden und lösen“ kündigt Jesus dem Petrus mit den Worten *δώσω σοι τὰς κλεῖδας* κτλ. an, daß er ihm in der als ein Haus vorgestellten Kirche, welche Jesus nach seinem Hinscheiden aus der sichtbaren Welt auf Erden bauen werde, die Stellung eines Hausverwalters geben werde⁸¹). Eine Betätigung dieser Stellung ist, daß er über der Hausordnung wachen soll, daß er für verboten erklären soll, was den Bewohnern des Hauses von Natur oder durch frühere Gewohnheit als erlaubt erscheinen möchte, aber in der That mit der Zugehörigkeit zur Gemeinde Christi unverträglich ist, und daß er anderes, was sie als religiöse und sittliche Pflicht anzusehen gewohnt waren als unverbündlich für das Königreich Christi erklären soll (Matth. 17, 24—26; Apostelg. 15, 7—11). Das heißt binden und lösen. Zum Beruf des Hausverwalters gehört aber auch das andere, daß er den Hausgenossen aus den Vorratskammern des Hauses täglich darreiche, was sie bedürfen (Mt. 24, 45; 1 Kor. 4, 1). Wie in dem himmlischen Vaterhaus Jesu mannigfaltige Wohnungen sind (Joh. 14, 2), so ist auch ein auf Erden zu erbauendes Haus des Sohnes Gottes nicht ohne eine Vielheit von verschließbaren Räumen vorzustellen, also auch ein Hausverwalter desselben nicht ohne die Verfügung über die verschiedenen, zum Aufschließen derselben erforderlichen Schlüssel. Es ist also der pluralische Ausdruck im Zusammenhang der Rede Jesu durchaus angemessen. Ebenso natürlich ist aber auch, daß der bildende Künstler, der weder wörtliche Kenntniss des ganzen Gesprächs Jesu mit Petrus bei jedem Beschauer seines Werks voraussetzen kann, noch auch die Rede Jesu illustriren oder die

tatsächliche Übertragung der „Schlüsselgewalt“ an Petrus darstellen will, dem Petrus als Symbol der ihm von Jesus angekündigten und nachmals tatsächlich zuteil gewordenen Stellung als *οἰκονόμος* der Kirche einen einzigen Schlüssel in die Hand gibt. Eben damit schließt er sich an eine von altersher bei den Juden gebräuchliche, aber auch den Griechen nicht unbekannte symbolische Ausdrucksweise an³²).

Während die linke Hand und der linke Fuß des Apostels, wenn nur sie uns erhalten wären, uns die Vorstellung eines in völliger Ruhe auf seinem Stuhl sitzenden, vielleicht geradezu sich ausruhenden Mannes geben würden, zeigt ihn uns die rechte Seite des Bildes in lebhaftester Bewegung. Nicht nur die rechte Hand ist erhoben, auch der rechte Fuß ist vorgeschoben, und die aufgeschlagenen Augen sind auf die Personen gerichtet, denen auch die eigentümliche Haltung der Finger etwas sagen will. Zur richtigen Deutung des Einzelnen ist aber strenger, als manchmal geschehen ist, an der bekannten Tatsache festzuhalten, daß in der jüdischen Synagoge und in der alten Kirche der Stuhl vor allem Symbol der Lehrtätigkeit und des Berufs als Lehrer der Gemeinde ist. Nachdem Jesus in der Synagoge zu Nazareth sich von seinem Sitzplatz erhoben hat, um stehend einen Schrifttext zu verlesen, setzt er sich nieder, um im Anschluß an den Text zu predigen (Luk. 4, 16—21), und auch wo er unter freiem Himmel an seinen Jüngerkreis und große Volksmassen einen längeren Lehrvortrag richtet, setzt er sich dazu nieder³³). Wenn er von den Schriftgelehrten sagt (Matth. 23, 2), daß sie sich auf den Stuhl, die *καθέδρα* des Moses gesetzt haben, will er sie dadurch nicht als Gesetzgeber wie Moses, sondern als Ausleger und Lehrer des Gesetzes kennzeichnen. Die dem Hermas zuerst als eine alte Frau erschienene und von ihm für die Sibylle gehaltene Kirche sitzt auf einer Kathedra, weil sie in dem bezüglichlichen Teil des Buches durchaus als Lehrerin des Hermas, als Vermittlerin und Auslegerin göttlicher Offenbarungen erscheint³⁴). Auch der falsche Prophet, der ehrgeizig nach der ersten Kathedra trachtet, wird von Hermas auf einer Kathedra sitzend dargestellt, während

die ihn gläubig Verehrenden ihm auf einer Bank gegenüber sitzen (mand. 11, 1 und 11). Namentlich aber der Bischof als oberster Lehrer der Gemeinde, insbesondere auch der römische Bischof, wird auf einer Kathedra sitzend vorgestellt. In den clementinischen Homilien und dem dazu gehörigen Brief des Clemens an Jakobus kommt dies zu mannigfaltigstem Ausdruck. Angesichts seines nahen Todes ernennt Petrus in Rom den Clemens zu seinem Nachfolger als Bischof und vertraut ihm seinen Redestuhl oder den Stuhl des Lehrenden an. Der Inhaber dieser Kathedra muß ebensosehr im Besitz der in der Kirche zu lehrenden Wahrheit, als der Rede mächtig sein³⁵). Wie nach dem Worte Jesu die Schriftgelehrten auf der Kathedra des Moses sitzen, ohne daß sie damit dem Moses gleichgesetzt werden sollten, so wird vom Bischof gesagt, daß er auf der Kathedra Christi sitze oder dessen Platz einnehme³⁶). Sofern es sich aber um den Bischof einer Stadt handelt, wo Petrus gelehrt hat oder Bischof gewesen ist, wird dieselbe Kathedra auch die des Petrus genannt³⁷). Alles dies ist aber gemeinkatholisch. Überall sitzt der lehrende Bischof, während die zuhörende Gemeinde vielfach steht³⁸). Es sind subtile Fragen der Lehre, in welchen sich noch ein Hieronymus (epist. 15), der gelehrteste Theologe seiner Zeit, an die Cathedra Petri d. h. an den Papst Damasus Belehrung suchend wendet. Wie sehr schon in viel früherer Zeit die Kathedra als Zeichen des Bischofs in seiner Eigenschaft als Lehrer der Gemeinde galt, zeigt die bekannte Marmorstatue des auf der Kathedra sitzenden Hippolytus³⁹). Denn der Osterkanon und das Verzeichnis der Schriften des Hippolytus auf den Außenwänden der Kathedra kann doch keinen anderen Sinn haben, als daß die Verehrer dieses schismatischen Bischofs von Rom damit sagen wollten, daß er nicht nur als „ein Mann von frommem Lebenswandel“, sondern auch „von reichem Wissen in bezug auf die Rede“⁴⁰) ganz anders für diese hohe Würde geeignet sei, als sein Gegenbischof Kallistus. Dieser geborene Sklave war nämlich nach einem abenteuerlichen und nichts weniger als tadellosem Vorleben von dem schwachen Bischof Zephyrin, einem „ungebildeten und ungelehrten und der kirchlichen Satzungen

unkundigen Mann“⁴¹⁾ aus dem Dunkel eines in bezug auf sein bürgerliches und sein kirchliches Leben sehr üblen Rufs hervorgezogen, zum Katakombenaufseher gemacht und allmählich in Sachen der Einsetzung von Kirchenbeamten⁴²⁾, aber auch in dogmatischen Zeitfragen immer mehr zu seinem vertrauten Ratgeber gemacht worden. Solchen Verhältnissen gegenüber fühlte Hippolyt sich als einen Nachfolger der Apostel und Erben des diesen verliehenen Geistes, der unverdrossen bemüht ist, durch Wort und Schrift des ihm übertragenen Amtes der Hohepriesterchaft und der Lehre und als Wächter der Kirche zum Besten der gläubigen Gemeinde zu walten⁴³⁾. Seine Schüler und Freunde bezeugen durch das Bild, das sie ihm gesetzt, daß sie nicht anders von ihm gedacht haben. Dem Bild des Petrus fehlt jede Andeutung eines derartigen Gegensatzes, wie er in der Kathedra Hippolyts zum Ausdruck kommt. Andererseits aber hat das Bild des Petrus den großen Vorzug vor dem des Hippolytus, daß jenes die Gestalt und Haltung des Apostels vollständig wiedergibt und dadurch auch die lehrende Tätigkeit zu deutlichem Ausdruck bringt, während der Oberkörper der Statue des Hippolytus eine jüngere Ergänzung ist und daher nicht deutlich zu erkennen und mit Sicherheit zu sagen ist, in welcher Handlung begriffen Hippolyt von dem Künstler dargestellt worden ist. Ein Umstand jedoch berechtigt zu der Annahme, daß beide Bilder die gleiche Handlung darstellen wollten, das ist das erhebliche Hervortreten des rechten Fußes vor den linken. Schon darum ist sehr unwahrscheinlich die Vorstellung, daß das Bild des Petrus einen von der kirchlichen Sitte abweichenden Vorfall darstellen soll, wie sie Wittig II, 120 ausdrückt: „Schaut man länger auf das Bild, so scheint es, als wäre dieser Prediger so ergriffen von den heiligen Wahrheiten, daß er im nächsten Augenblick sich erhöbe, um stehend von dem zu sprechen, was sein Herz bewegt, was aus seinem Antlitz schaut. Schon ist der rechte Fuß kraftvoll vorgelegt, schon der Oberkörper gerade gerichtet: Der Moment der größten Spannung steht bevor!“ Es mag ja solches gelegentlich vorgekommen sein, und es braucht uns dies ebensowenig zu hindern,

in der Kathedra, worauf Petrus wie Hippolytus sitzt, ein Symbol des Lehrers in der Gemeinde zu erblicken, wie etwa der Umstand, daß viele Professoren bei uns stehend lehren, uns abhält, von einem Lehrstuhl dieses oder jenes Faches zu reden. Wer aber den Petrus als einen Volksredner oder Missionsprediger darstellen wollte, der vor Erregung nicht sitzen bleiben kann, würde ihn, wie Paulus so oft dargestellt worden ist, überhaupt nicht auf einer Kathedra sitzend, sondern stehend und, wenn doch angedeutet werden sollte, daß hier der Bischof zu seiner Gemeinde rede, etwa vor seiner Kathedra stehend dargestellt haben. Hätte der Künstler die beiden Füße in einer Linie auf den Boden gestellt, so würden die alten Klagen über die geistlose Steifheit seines Werkes neue Nahrung geschöpft haben. In der That ist doch keine natürlichere Stellung der Füße zu ersinnen, als diese. Der von seinem Lehrstuhl aus zur Gemeinde Redende, dessen linke Seite schon darum, weil er in der linken Hand etwas Wertvolles und Heiliges trägt, in völliger Ruhe beharrt, zeigt sich auf der rechten Seite um so bewegter. Der gestikulirenden rechten Hand schließt sich der vorgeschobene rechte Fuß ganz von selber an. Und wenn der Fuß noch ein wenig weiter vorrückt, als auf der Statue des Hippolytus, so ist das nur ein Beweis dafür, daß die Statue des Petrus lebensvoller geraten ist, als jene.

Noch weniger könnte ich der hier und da aufgetauchten Ansicht beitreten, daß Petrus hier als segnender Priester dargestellt sei⁴⁴). Denn erstens verrichtet der israelitische Priester, welcher doch für alles Priesterliche im Gottesdienst der alten Kirche der maßgebende Typus ist, alle ihm obliegende gottesdienstliche Handlungen nicht sitzend, sondern stehend, so insbesondere auch die Segnung des Volkes⁴⁵). Zweitens erhebt der segnende Priester nicht nur die rechte Hand, sondern beide Hände⁴⁶). Drittens paßt zu einem segnenden Priester, dessen Hände die Zuwendung des Segens auf und über die Gemeinde ausdrücken müssen, nicht die Haltung der rechten Hand des Petrus. Er hat Zeige- und Mittelfinger beinahe senkrecht in die Höhe gereckt, während der Daumen die

übrigen Finger verschlossen hält. Dies kann nur einer der mannigfaltigen Gesten sein, deren die Redner des Altertums sich bedienten⁴⁷⁾. Der Gestus stimmt also zu der Figur des von seinem bischöflichen Lehrstuhl zur Gemeinde redenden Apostels.

In seiner ersten Abhandlung (I S. 181—191) hat Wittig sich ein Verdienst erworben durch den Nachweis, daß die manchmal sehr ungünstig beurteilte Bekleidung der Statue sich als eine Übertragung des aus der Urzeit Roms stammenden sogenannten Cinctus Gabinus⁴⁸⁾ von der Toga auf das Pallium sehr wohl erkläre. Dagegen wird der Versuch (I S. 188), die bei dieser Tracht stattfindende Verwendung des Obergewandes zur Umgürtung als einen Hinweis auf Joh. 21, 28 (Luk. 12, 35) und somit auf den Märtyrertod des Petrus zu deuten, schwerlich Zustimmung finden. Daraus, daß unter anderem der Konsul beim Ausbruch eines Krieges so gekleidet den Tempel des Janus aufschloß⁴⁹⁾, folgt doch nicht, daß die alten Römer unglaublicherweise so gekleidet im Kriege gekämpft hätten, was ja auch darum nicht der Fall gewesen sein kann, weil bekanntlich die Toga als Tracht und Symbol des Friedens einen ausschließenden Gegensatz zu den Kriegswaffen bildet. Übrigens wäre auch der Krieg noch lange nicht so wie etwa *agon* ein Name für die Verfolgung um des Glaubens willen und das *Martyrium*⁵⁰⁾. Was aber die Umgürtung anlangt, so ist ja nicht sie selbst, sondern die Lage des hilflosen Greises, der sich nicht mehr selbst ankleiden und gürteln kann und sich von einem anderen diese Dienste erweisen lassen muß, im Gegensatz zu der Lage des Jünglings oder Mannes in seiner Vollkraft, der sich selbst bedient, von Jesus als ein auf das Lebensende des Petrus Weissagendes Bild gebraucht worden⁵¹⁾. Die Bronzestatue aber stellt den Petrus nicht als einen hilflosen Greis, sondern als einen kraftvollen Mann dar und deutet schlechterdings nicht an, wie die Umgürtung zustande gekommen ist, worauf doch allein das Wort Jesu sich bezieht. Das Einzige, was man aus dem Cinctus Gabinus an unserem Bilde mit einiger Wahrscheinlichkeit schließen kann, scheint mir dies zu sein, daß das Werk in Rom oder doch in Italien entstanden ist; denn anderwärts hatte

man schwerlich eine lebendige Vorstellung von dieser altrömischen Tracht, welche doch wohl nur in und um Rom bei verschiedenartigen Feierlichkeiten von den handelnden Personen angelegt wurde.

Ein wesentliches Verdienst um eine gerechtere Würdigung des Bildes erwarb sich Wittig (II, 117—123) ferner durch die überaus naheliegende Beobachtung, daß es ursprünglich nicht so hoch gestellt gewesen sein kann, wie wir es jetzt stehen sehen (s. oben S. 86 u. 104). Ist selbstverständlich der Blick des Redners oder Lehrers auf die Gesichter der Zuhörer gerichtet, so würden die aufgeschlagenen und geradeaus blickenden Augen des Petrus weit über die Köpfe der Zuhörer hinweg gerichtet gewesen sein, wenn diese so tief unter ihm gesessen hätten wie der heute vom Fußboden der Peterskirche aus das Bild Betrachtende unter demselben steht. Der Künstler muß also das Bild für einen Ort geschaffen haben, wo er und die Beschauer seines Werkes sich die zuhörende Gemeinde wesentlich in der gleichen Ebene mit dem Redner vorstellen mußten. Daher hat Wittig das Bild von einem erhöhten, in der Blickrichtung des Petrus liegenden Standort aus photographieren lassen, einmal die ganze Figur von vorn gesehen, einmal den Kopf allein im Profil⁵²⁾. Die Wirkung dieser neuen Aufnahmen ist überraschend. Während der Besucher der Peterskirche, der das Kinn und die Nase ganz von unten herauf betrachten muß, was an sich schon einen unschönen Anblick gewährt, und die Augen des Apostels ins Leere starren sieht, leicht den Eindruck eines gleichgiltig und hochmütig über die Gemeinde hinwegsehenden Prälaten empfängt, sieht er sich hier von einem älteren, aber noch kraftvollen Mann mit edler Gesichtsbildung angeblickt und in jedem Sinne des Wortes angesprochen.

Durch Vergleichung mit dem auf dem Kapitol aufgestellten bronzenen Reiterbild des Kaisers Marc Aurel mit der Marmorstatue des Hippolytus in ihrem unteren, ursprünglichen Teil in bezug auf die Behandlung der Bekleidung, und mit anderen Bildern gelangt Wittich II, 122 zu dem Schluß, daß dieses Bild des Petrus „vor dem J. 200, ja vor dem J. 100“ entstanden sei. Dies wäre das äußerste Gegenteil zu der vorlängst von dem Franzosen Dibron

geäußerten und, seit Wichhoff (1890) einen Beweis dafür versucht hat, bei uns beinah herrschend gewordenen Meinung, daß es ein Werk des 13. Jahrhunderts sei. Wäre das Bild wirklich noch vor 100 und zwar in Rom (s. oben S. 110) entstanden, also zu einer Zeit und an einem Ort, wo es in der christlichen Gemeinde nicht an Personen gefehlt haben kann, welche den im J. 64 in Rom nach mehrmonatlichem Aufenthalt daselbst gestorbenen Petrus noch gesehen hatten, so würde man sich schwer der Vermutung entziehen können, daß die Bronzefigur in irgendwelchem Maße das in der Erinnerung der römischen Christen fortlebende Bild des Petrus wiedergebe. In der Tat wagt Wittig (II, 120) den Satz: „Dem Antlitz nach ist der Petruskopf Portrait“. Bekanntlich hielt ein Eusebius es nicht für unglaublich, daß Bilder Christi und der Apostel Petrus und Paulus, die er selbst gesehen, oder von deren Vorhandensein er gehört hatte, von Leuten angefertigt seien, welche sich persönlich mit Christus und den Aposteln berührt haben⁵³). Es gibt aber doch heute, wie zur Zeit Augustins (trin. VIII, 4, 7), Gründe genug für die Meinung, daß alle Vorstellungen von der Gestalt Christi, seiner Mutter und der Apostel, welche der Leser des Neuen Testaments nicht unterlassen kann, sich zu bilden, keinerlei Bürgschaft für ihre Ähnlichkeit mit der geschichtlichen Wirklichkeit bieten. Von der Gestalt des Paulus haben wir in den Akten des Paulus (und der Thekla) allerdings eine Schilderung, welche ohne die Annahme eines traditionellen Zusammenhangs mit der Wirklichkeit kaum zu erklären ist⁵⁴). Aber nur der eine, bei einem älteren Mann von aufreibendem Berufsleben und nichts weniger als fester Gesundheit, wie Paulus, sehr naheliegende Zug, daß er eine Glase hatte, hat sich in den Darstellungen des Paulus beharrlich fortgepflanzt⁵⁵). Eben dies aber war in irgend einer Rezension der „Wanderungen des Clemens“ Romanus auch von Petrus berichtet⁵⁶), und in der Zeit vor Konstantin scheint Petrus ebenso oft mit kahlem Vorderkopf, als mit dichtem krausem Haar, wie in der Bronzestatue der Peterskirche, bildlich dargestellt worden zu sein. Von einem festen Typus des Petruskopfes ist in jener

Zeit nichts zu finden⁵⁷⁾. Wie aber wäre diese Ungebundenheit der bildlichen wie der literarischen Darstellung des Petrus zu erklären, wenn die Bronzestatue vor dem J. 100 in Rom entstanden wäre, also auch von nicht wenigen Angehörigen der dortigen Gemeinde als ein Abbild der noch in ihrer Erinnerung fortlebenden Gestalt des Apostels hätte wiedererkannt werden müssen! Zu einer Zeit und an einem Ort, wo noch eine lebendige Erinnerung an den Kopf des Petrus vorhanden war, müßte man das Gleiche auch in bezug auf seine Tracht annehmen. Es ist aber doch undenkbar, daß Petrus in Rom die dort seit uralter Zeit einheimische, aber gewiß nur noch selten bei feierlichen Gelegenheiten zur Anwendung kommende „Gürtung von Gabii“ getragen haben sollte. Ebenso unglaublich ist auch das andere, daß Petrus in Rom das Pallium, den Talar des griechischen Philosophen und Rhetors angelegt haben sollte. Justinus Martyr, der zweimal, um 130 und um 165 in Rom sich aufgehalten, hat den Philosophenmantel, den er früher als Schüler der philosophischen Hauptschulen getragen hatte, auch als christlicher Wanderlehrer beibehalten und wurde daran sofort von jedermann als „Philosoph“ erkannt⁵⁸⁾. Aber noch um 210 fand Tertullian es angezeigt, sich wegen Anlegung des Philosophenmantels vor dem Publikum von Karthago zu rechtfertigen durch seine geistreiche Schrift *de pallio*, welche mit den Worten schließt: „Freue dich und jauchze, Pallium; eine bessere Philosophie hat dich nunmehr zu Ehren gebracht, seitdem du angefangen hast, dem Christen zur Kleidung zu dienen.“ Es war auch damals noch in den Großstädten des Abendlandes nichts weniger als eine alte Sitte, daß der lehrende Geistliche den Philosophenmantel statt der Toga und Sandalen statt der Lederstiefel trug. Was könnte einen Künstler vor dem J. 100 bewogen haben, den Apostel Petrus in solcher Kleidung darzustellen! Es mag ja sein, daß die christlichen Lehrer in Rom etwas früher als in der Provinz diese Mode angenommen hatten; aber sie dem Petrus anzubilden, war doch erst möglich, seitdem sie aufgehört hatte, neumodisch zu sein. Also nicht am Ende des ersten Jahrhunderts, sondern wohl eher gegen Ende

des zweiten oder im dritten Jahrhundert wird dieses Werk entstanden sein.

VI. Aricia.

Mit größerer Spannung habe ich auf der italienischen Reise im Spätherbst 1913 keinen anderen Ort aufgesucht, als diese uralte, 15—16 röm. Meilen (= etwa 24 Kilometer) südöstlich von Rom an der Via Appia gelegene, von den Italienern in der Regel l'Aricea genannte Stadt. Schmerzhafte Todesfälle in meiner Familie, eigenes beinahe 3 Monate währendes Darniederliegen an schwerem Typhus und neue Aufgaben nach der Genesung haben mich verhindert, einen Bericht über meine an Ort und Stelle gemachten Beobachtungen den übrigen Federzeichnungen hinzuzufügen. Es scheint mir aber nicht überflüssig, diese Lücke nachträglich hier auszufüllen. Schon vor dem J. 1868 mit eingehender Untersuchung des weitläufigen Buches beschäftigt, das der römische Christ Hermas unter dem Titel „Der Hirte“ um das J. 100 n. Chr. verfaßt hat, wurde ich auf die Örtlichkeiten aufmerksam, an denen dieser aus der tiefsten gesellschaftlichen Schicht hervorgewachsene und literarisch ungeschulte Schriftsteller soviel Merkwürdiges erlebt haben will. Es war mir dabei nicht um die Topographie der Umgebung Roms an sich zu tun, worüber schon damals gute Arbeiten vorhanden waren⁶⁹⁾, sondern um die Art, wie im Hirten des Hermas die Orte, wo ihm Offenbarungen zuteil wurden, und die Wege, die ihn dahin führten, beschrieben werden. Sie zeigen eine so innige Verbindung der natürlichen Wirklichkeiten mit den angeblichen oder wirklichen Offenbarungen und Aufträgen, daß sie für das Verständnis dieses Buches unentbehrlich sind, welches auf die kirchliche Sitte, die katechetische Praxis und die religiösen Anschauungen der christlichen Völker bis ins 3. Jahrhundert einen bedeutenden Einfluß geübt hat. In den meisten Fällen glaubte ich schon in meinem ausführlichen Buche über den Hirten des Hermas (1868) und meine noch heute, eine befriedigende Erklärung gefunden zu haben⁶⁹⁾. Um so unerträglich erschien mir, was im Eingang der größten, vor-

letzten Parabel (sim. IX, 1, 4) von „dem Engel der Buße“ zu lesen ist und trotz meinem wiederholten Protest immer wieder griechisch, lateinisch und deutsch als einzig möglicher Text gedruckt worden ist⁶¹⁾: „Und er führte mich hinweg nach Arkadien auf einen gewissen Berg und setzte mich auf den Gipfel des Berges und zeigte mir eine große Ebene, im Umkreis aber um die Ebene herum 12 Berge, von denen ein jeder ein besonderes Aussehen hatte.“ Schon mehrere Monate vor dem Erscheinen meines Buchs über den Hirten des Hermas benutzte ich die Gelegenheit meiner Habilitation als Privatdozent in Göttingen dazu, unter anderen Thesen auch die Behauptung aufzustellen, daß die von den besten Arbeitern auf diesem Gebiet anerkannte Rätselhaftigkeit der Lesart „Arkadia“ durch die graphisch sehr naheliegende Konjekture „Aricia“ zu ersetzen sei, und daß unter dem Berge oder Hügel, auf dessen Spitze Hermas von dem Bußengel geführt und gesetzt wurde, um dort eine große neue Offenbarung zu empfangen, kein anderer sein könne als der dicht bei Aricia gelegene Monte Gentile⁶²⁾. Da ich damals noch keine Beziehungen zu römischen Gelehrten und auch keine Aussicht hatte, bald einmal selbst den Schauplatz der Vision zu besuchen, hatte ich mich schon vor der Disputation an den preussischen Gesandtschaftsprediger in Rom Leipoldt mit der Bitte um ortskundige Belehrung gewandt und das Gewünschte alsbald erhalten. In einem Brief vom 18. Februar 1868 schrieb er mir unter anderem: „Das Beiwort *μαστῶδες* . . . paßt auf die Gestalt des Monte Gentile vollständig, mehr als auf irgendeine andere in der Nähe befindliche Höhe; namentlich paßt es ganz auf die Gestalt des Berges, wenn er von Rom aus gesehen wird.“ Nach Lesung meines Buches schrieb derselbe mir am 24. Januar 1869: „Was die Darstellung des Lokalen anbetrifft . . ., finde ich nichts zu erinnern.“ Eine feine — ich weiß nicht, wann und von wem angefertigte Photographie in meinem Besitz, welche den Monte Gentile von Aricia aus darstellt, entspricht auch genau dem Bilde, das ich 46 Jahre später auf der Wanderung, dahin mit eigenen Augen gesehen und in lebendiger Anschauung bewahrt habe.

In der massenhaft angewachsenen Literatur ⁶³⁾ über den Hirten des Hermas habe ich keine entschiedene Zustimmung zu dieser meiner Konjektur gefunden. Ich kann nicht sagen, daß mich dies entmutigt habe, wohl aber, daß es mich in der Wertschätzung der bei der jüngeren Generation wieder einmal, wie zu den Zeiten vor David Strauß und F. Christian Baur üblich gewordenen Unterschätzung aller Tradition herabgestimmt hat. „Ohne Überlieferung gibt es keine Geschichtswissenschaft“, wie ich es einmal zu den Füßen L. Rankes sitzend gehört und gelernt habe. Ich möchte darum noch einmal versuchen, zu beweisen, daß meine vor einem halben Jahrhundert ausgesprochenen Urteile über die Ortsangaben im Hirten des Hermas noch nicht widerlegt sind.

I. Vor allem wäre ohne die Aufnahme des Namens Aricia (statt Arcadia) sim. IX, 1, 4 diese Stelle, deren Text übrigens recht mangelhaft überliefert ist (s. A. 62), die einzige, an welcher Hermas eine außerhalb Italiens gelegene Örtlichkeit erwähnt, an der er sich aufgehalten oder wohin er gekommen sei. Er nennt nur Rom (vis. I, 1, 1 cf. II, 4, 3; sim. I, 1), Cumae (vis. I, 1, 3; II, 1, 1), den Tiberstrom (vis. I, 1, 2), die *via campana* (den Feldweg im Unterschied von der Chaussee zwischen Rom und Ostia vis. IV, 1, 2), wo Hermas einen Acker besitzt, auf dem er schon am frühen Morgen Gerste baut ⁶⁴⁾. In allen diesen Beziehungen führt er eine Sprache, die nur dann natürlich erscheint, wenn dies seine alltägliche Redeweise ist, die auch seinem nächsten Leserkreis in Rom und dessen näherer und weiterer Umgebung verständlich war.

II. Es wäre ferner nicht zu ersinnen, welchen Zweck Hermas oder vielmehr der „Engel der Buße“, der seit der Einleitung in die Mandate sein Führer geworden und die Deutung der Visionen übernommen hat, damit verfolgt haben könnte, daß er seinen Zögling nach Arkadien führt. Es wäre doch sinnlos, dem in Rom geborenen und aufgewachsenen Hermas ein uneigentlich gemeintes „Auch ich bin in Arkadien geboren“ oder „war in Arkadien“ anzudichten, wie es unsere klassischen Dichter gebraucht haben ⁶⁵⁾. Die heidnischen Fabeln über die Urzeit von Arkadien konnten, auch wenn

sie ihm zu Ohren gekommen waren, für den im Hause einer frommen Christin aufgewachsenen Hermas nichts Anziehendes haben. Mehr als einmal stellt er „Heiden und Sünder“ oder „Heiden und abtrünnige Christen“ als Synonyma zusammen (vis. I, 4, 2; sim. IV, 4; VIII, 9, 1—3), rügt ihre geschlechtliche Unsittlichkeit (mand. IV, 1, 9), ihren Götzendienst und Glauben an Wahrsagereien (mand. XI, 4). Von den Juden sagt er nichts Ähnliches. Er nennt sie überhaupt nicht, obwohl sie in und um Rom in großer Menge ihr Wesen trieben. Daß er das jüdische Volk als ganzes nicht verächtlich beurteilt, erklärt sich daraus, daß die Apostel, deren erfolgreiche Predigt unter allen Völkern unter dem Himmel er in überschwänglichen Worten preist, und der Sohn Gottes, dessen Namen sie der Menschheit gepredigt haben, Juden gewesen sind (sim. IX, 17, 4 f. vgl. IX, 16, 5 f.). Von Christengemeinden, von Bischöfen oder Kirchgebäuden in Arkadien findet man m. W. in der Literatur der nächsten Jahrhunderte nach der Zeit des Hermas nichts zu lesen.

III. In den Akten des Petrus und Paulus⁶⁶⁾, die jedenfalls lange nach der Abfassung der Hirten griechisch geschrieben und in einer armenischen Übersetzung erhalten sind, deren Original alle bisher verglichenen griechischen Handschriften derselben Akten an Alter überragt, findet sich in letzteren Folgendes. Nach einer aus AG. 28, 14—15 entlehnten, aber mit vielen abgeschmackten Zitaten eigener Erfindung verunzierten Beschreibung der Reise des Paulus und seiner Begleiter von Puteoli über Forum Appii und Tres Tabernae nach Rom, schließt der Erzähler, noch ehe er deren Ankunft in Rom beschrieben hat, also an die Station Tres Tabernae anknüpfend, die Worte: „Und nachdem sie von dort weitergezogen, kamen sie in eine Stadt Namens Aricia. Dies ist geographisch richtig gedacht und gesagt. Die Reisenden brauchten nicht ihre Wanderung bis Rom fortzusetzen, um von dort aus einen Ausflug nach Aricia zu machen, sondern die alte Via Appia, auf der sie bis dahin gereist waren, führte sie zuerst nach Aricia, und erst nach einer mehrstündigen Wanderung kamen sie

von Aricia nach Rom. Die griech. Hss. bieten, abgesehen von gleichgiltigen Umstellungen, 1) statt der Ankunft in Aricia einen Ausdruck dafür, daß die Reisenden sich dort noch einmal ausge schlafen, also dort ein Nachtquartier genommen haben, und 2) anstatt der korrekten Schreibung Arikia mehrere absichtslose Verschreibungen, außerdem noch in einer einzigen Hs. ein fabelhaftes Arabia. Wer den noch bei weitem nicht erschöpfend dargestellten Einfluß des Hirten auf die Anschauung und Ausdrucksweise der abendländischen Christenheit einigermaßen überschaut, wird nicht bestreiten, daß die angeführten, teilweise wörtlich übereinstimmenden Angaben der viel jüngeren Apostelakten, aus dem alten Pastor Hermas entlehnt sind.

Aber auch von heidnischen Zeitgenossen des Hermas erfahren wir allerlei über Aricia und seine Beziehungen zu Rom. Der stoische Philosoph Epiktet, der in seinen jüngeren Jahren, vor dem Tode Neros (a. 68) als Sklave des kaiserlichen Privatsekretärs Epaphroditus Vorlesungen des Philosophen Musonius Rufus hören durfte und gegen Ende der Regierung Domitians († a. 96) als eines der Opfer der Verbannung aller Philosophen aus Rom und Italien, nach Nikopolis in Bithynien übersiedelte⁶⁷⁾, erwähnt in seinen uns erhaltenen Vorträgen eine merkwürdige Äußerung eines hohen militärischen Beamten Agrippinus aus der Zeit Neros. Auf die Anzeige, daß er vor dem Senat gerichtet werden soll, sagt dieser zu seinen Freunden: „Laßt uns nach Aricia gehen und dort frühstücken“⁶⁸⁾. Da das Prandium (ital. pranzo) zu jener Zeit von den Römern um die Mittagszeit eingenommen wurde, konnte ein rüstiger Fußgänger diesen bekannten Ausflugsort wohl erreichen. — Juvenalis, der seine Blütezeit unter Domitian in Rom verlebte, muß sich oft in Aricia aufgehalten haben. Sein Freund, der Dichter Martial (VII, 24, 16; 91, 1) beneidet ihn nicht darüber, daß er sich auf der Subura, dem großen Gemüsemarkt in Rom oder auf dem Hügel der Diana (d. h. dem Monte Gentile bei Aricia) herumtreibt (Mart. XII, 18, 1—3). In und um Aricia, zwischen den beiden Seen, dem Lacus Albanus und dem Lacus Nemoensis

(Juv. IV, 60) wurde alljährlich ein sehr volkstümliches Fest der Diana gefeiert⁶⁹⁾. Reiche und Arme trafen sich dort. Die in eigener Equipage bergauf und bergab fahrenden Herrschaften aus Rom warfen den am Wege sitzenden Bettlern Münzen zu, und diese warfen jenen zum Dank für das Almosen eine Kußhand zu (Juv. IV, 116—118). Der alte Scholiast bemerkt zu dieser Stelle, das beziehe sich auf Bettler in Aricia, die zu den Juden gehörten, welche aus der Hauptstadt vertrieben, nach Aricia übergesiedelt waren⁷⁰⁾.

IV. Nach unserem ersten flüchtigen Aufenthalt in Rom und Sicherung eines für einen längeren Aufenthalt daselbst geeigneten Quartiers in der Pension „Hannover“ fuhren wir mit der Eisenbahn nach Albano und nahmen für eine volle Woche in dem dortigen Hotel Europa Quartier. Der Zweck dieses Aufenthaltes war ein doppelter. Wir fühlten erstens das Bedürfnis, uns von den Anstrengungen der am 15. September angetretenen Reise von Erlangen nach Rom auszuruhen, ehe wir uns mit den überreichen Merkwürdigkeiten Roms vertraut zu machen versuchten. Zweitens aber wünschte ich, die örtlichen Verhältnisse um das nicht viel mehr als 1 Kilometer vom Ostende Albanos entfernte Aricia in Augenschein zu nehmen und zu prüfen, ob die schon 46 Jahre früher von mir behauptete Identität des Monte Gentile mit dem „zigenförmigen Berg“ des Hermas sich bewähre⁷¹⁾. Während Albano und Aricia mit den für uns in Betracht kommenden Punkten in mannigfaltigster Weise, durch Eisenbahn, Elektrische Bahn, Trambahn, Drahtseil, eigenem Pferdewagen zu erreichen sind, und von uns abwechselnd in der einen oder anderen Weise besucht wurden, war der Weg zum Gipfel des Monte Gentile von jedem Verkehr entblößt. Als ich am 23. September um 8 $\frac{1}{2}$ Uhr von Albano aus mit meinen beiden Töchtern die Wanderung dahin antrat, mieteten wir uns einen dort wohnhaften Arbeitsmann als Führer zum Gipfel des Berges. Die durch schönen Kastanienwald führenden Wege den Berg hinauf waren nicht deutlich zu erkennen. Einmal kletterte unser Führer auf einen mäßig hohen Baum, um bessere Übersicht

zu gewinnen und nicht auf Abwege zu geraten. Nur einmal überholten uns zwei verdächtige Gestalten mit Jagdgewehren auf dem Rücken. Um 11 Uhr erreichten wir den Gipfel, ein kleines mit wenigen schönen Eichen eingerahmtes Plateau. Wir setzten uns, und ich las einige aus meinem Buch über Hermas zu diesem Zweck abgeschriebene Sätze vor. Wenn die Schreiberin des Tagebuchs bemerkt: „Ich glaubte, daß diese Beschreibung doch nicht mit dem Ort stimmte“, so wird sie das von meinem enttäuschten Gesicht abgelesen haben. Wir konnten weder vom Lago Albano noch vom Nemisee etwas sehen. Dies lag nicht bloß daran, daß der Blick nach Westen wie nach Osten durch dichtes Baumgestrüppe oder Buschwald, vom Führer als *macchia* (Plur. *macchie*) bezeichnet, den Ausblick auf beide Seen verdeckte. Beide waren auch durch Bergrücken eingerahmt. Um doch einen derselben zu Gesicht zu bekommen, gingen wir vom Gipfel herunter und sodann eine kurze Strecke ostwärts bergan zu einer Schafweide, von wo wir Nemi und einen Teil des Nemisees in strahlendem Sonnenschein überschauten. Von der großen Ebene und den sie umgebenden 12 Bergen, welche der Bußengel dem Hermas gezeigt hat (sim. IX, 1, 4 s. oben S. 115), war von beiden Standorten nichts zu sehen. Dagegen war das Bild, das sich dem nordwärts Schauenden von beiden Punkten aus darbot, von dem mächtigen Monte Cavo beherrscht, der zwischen der Kirche von Rocca di Papa im Westen und dem Campo Annibale im Osten eingeschlossen liegt⁷²). Trotz der erfahrenen Enttäuschung kehrten wir 12 $\frac{1}{2}$ Uhr hochbefriedigt nach Albano zurück, aber auch mit dem Entschluß, so bald als möglich den M. Cavo vom Norden her zu betrachten. Wir Eltern fuhren von der Haltestelle der Trambahn in Rocca di Papa nur noch bis zu dem höchst gelegenen Gasthof des Ortes, während unsere Töchter mit einer *Collatione* im Rucksack weiter bis zum Gipfel dieses Felsens emporstiegen. In der Einsenkung des Campo Annibale fanden sie eine Ferientolonie in Zelten wohnend und in noch höherer Lage Mönche, die am offenen Feuer im Freien abkochten. Nicht weit davon gönnten sich die Töchter an

einem stillen schattigen Aussichtspunkt eine längere Zeit der Ruhe nach dem anstrengenden Aufstieg, verzehrten ihren mitgebrachten Mundvorrat und genossen die herrliche Aussicht ehe sie zu uns Eltern zurückkehrten. Sie hatten von ihrem Ruheplatz aus jedenfalls viel vollständiger als wir die herrliche Aussicht nach Süden und Westen genossen. Nicht nur die beiden Seen zu ihren Füßen lagen klar vor ihren Augen; sie sahen auch Rom und das jenseitige Meer und alle höheren Berge, die zwischen ihrem Standort zu beiden Seiten dieser Gesichtslinie liegen. Nach unserer Wiedervereinigung gingen wir von Rocca di Papa südwärts bis zu einem Kaffee bei Madonna del Tuffa, wo wir den Erzählungen der beiden Bergsteigerinnen zuhörten. Die Ältere von ihnen war nebenbei mehr mit Malen beschäftigt, um ein Bild der auch hier noch herrlichen Aussicht nach Süden mit heimzubringen. Nach Rocca di Papa zurückgekehrt, bestiegen wir die Drahtseilbahn, die uns über Marino westlich vom Albanosee nach Albano zurückbrachte.

Etwa 4 Wochen später machte ich mit den Töchtern zum Schluß unseres Aufenthalts in der Villa Falconieri noch einmal wesentlich die gleiche Wanderung. Von Frascati fuhren wir mit der Trambahn nach Rocca di Papa, von dort die Töchter miteinander abwechselnd auf einem gemieteten Esel bis zum Gipfel des Monte Cavo, schließlich auf schlechtem Fußweg durch dichten Buschwald (*macchie*), der jede Aussicht verdeckte, nach Nemi. Der Blick vom Gipfel des Monte Cavo und noch an einem anderen Punkt in der Nähe von Nemi war wesentlich der gleiche, wie beim ersten Besuch, nur mit dem Unterschied, daß diesmal der gran Sasso d'Italia mit tiefem Schnee bedeckt war.

Unter der „großen Ebene“, die der Engel der Buße dem Hermas zeigte und von der Hermas sagt, daß sie ringsum von 12 verschiedenartigen Bergen umkreist war, kann selbstverständlich nicht das kleine Campo di Annibale verstanden werden, an dem meine Töchter im September und ich mit ihnen im Oktober etwa in einer Viertelstunde vorbeingingen und darauf den Monte Cavo bestiegen. Auf diesen paßt auch schlechterdings nicht, was Hermas (*sim. IX*,

7, 1) von einem weißen, viereckigen Felsen erzählt. Denn erstens ist Hermas gar nicht auf diesen Felsen geklettert, und zweitens zeigt dieser alte Felsen ein, wie es dem Seher scheint, erst neuerdings gebrochenes Tor ⁷²⁾. Mit dem Wort „er zeigte mir“ beginnt erst die eigentliche „Offenbarung“ über Gegenwart und Zukunft der Kirche, derentwegen der Bußengel ihn auf den zigenförmigen Hügel bei Aricia geführt hat. Seit der 5. Vision ist der Bußengel sein ständiger Hausgenosse ⁷³⁾, der mit ihm Zwiesprache hält wie ein ihm überlegener und wohlmeinender Mentor, dessen Leitung er für den Rest seines Lebens anvertraut ist (vis. V, 2—6; sim. IX, 1, 3). Da dieser Führer ein Engel, somit ein Geist ist, scheint der Verkehr mit ihm einen Zustand der Ekstase des Hermas vorauszusetzen ⁷⁴⁾. Aber dieser Zustand ist einer wesentlichen Steigerung noch bedürftig und fähig. Wenn Hermas sim. IX, 1, 1—2a; 2b—3 zweimal mit wesentlich den gleichen Worten den Bußengel sagen hört, daß derselbe heilige Geist bzw. Christus, der früher, als Hermas noch schwach war, durch den Mund eines Weibes, als welches die Kirche mit ihm redete (vis. II, 4, 1—2; III, 1, 1 ff.), nunmehr aber durch den Mund des Bußengels, der ihm als Mann und Mentor gegenübersteht, über die Kirche und deren Entwicklung belehrt werden soll, so vergleicht er diesen Fortschritt mit dem Übergang von dem Unterricht und der Erziehung eines unmündigen Kindes durch seine Mutter oder andere weibliche Wesen im Elternhause zu der Unterweisung des herangewachsenen Jünglings durch einen männlichen Lehrmeister. Hierin darf uns nicht irremachen, daß die Kirche dicht daneben (vis. IV, 2, 1) auch einmal als eine geschmückte, aus dem Brautgemach hervortretende erscheint, oder auch schlechtweg als eine Jungfrau bezeichnet wird (sim. IX, 1, 2). Es dürfte die Erinnerung an Matth. 9, 15; 25, 1 ff.; Joh. 3, 29; Eph. 5, 24 ff.; Ap. 19, 9; 21, 2. 9; 22, 13; Jes. 61, 10; 62, 5 genügen. Ganz unabhängig von der Verschiedenheit der beiden Arten und Stufen der dem Hermas zuteil gewordenen Offenbarungen ist die Frage, ob den einzelnen Visionsbildern ein

ihm und den Lesern seiner Bücher bekanntes Landschaftsbild zugrunde liegt. Die beiden in sim. IX, 6, 4 nebeneinander angefügten Visionenbilder gehören zu der eben hier beginnenden neuen Art der Belehrung durch den Bußengel. Ist nun, wie ich meine, bewiesen, daß die Aussicht vom Monte Gentile bei Aricia die der Wirklichkeit angehörige Unterlage für das erste, sofort erledigte Visionenbild bildet, so gilt die gleiche Regel der Deutung auch für das zweite unmittelbar sich anschließende Visionenbild der großen von zahlreichen Bergen eingerahmten Ebene. Dabei ist aber die durch die Erfahrung bestätigte Tatsache nicht zu übersehen, daß echte Visionen begnadigter Seher wie auch Traumgesichte, wie unser- einer sie oft genug erlebt, niemals eine genaue Wiedergabe der ihnen zur Unterlage dienenden Wirklichkeit bringen. So z. B. ist hier die Zwölfzahl der Berge als ein Symbol des Gottesvolkes auf Erden nicht als sichere Ziffer zu werten.

Die Frage, wo jene große, von zahlreichen Bergen eingerahmte Ebene zu finden sei, können die, welche die Umgebung des Monte Cavo, des Albaner Sees und des Sees von Nemi nicht mit eigenen Augen und wachen Sinnen gesehen haben, nur nach den genannten Karten beantworten. Ein Blick auf die riesengroße, von Sir Gell seinem Werk *The Topography of Rome and its vicinity* (London 1884) beigegebene riesengroße Karte, und die von Gesell Fels, Rom und die Campagna (6. Aufl. 1906) zu S. 1022 eingefügte Karte zeigt das gesuchte Bild. Von der Nordostecke des Nemisees zieht sich zwischen Albaner Gebirge (Rocca di Papa, M. Cavo, Campo di Annibale) einerseits und einer östlich davon sich hinziehenden Kette hoher Berge andererseits eine Bodensenkung⁷⁵⁾ in der Form einer nach Westen geöffneten Scheibe des aufsteigenden Mondes.

Anmerkungen.

1) Vgl. Luthers Schrift von der Winkelmesse u. Pfaffenweihe, Erl. Ausg.¹ 31, 328 und die Sammlung von ähnlichen Aussagen Luthers bei Böhmer, Luthers Romfahrt (1914) S. 143 f., 146, 150.

2) Vgl. über diese Th. Kolbe in der prot. Realenzyklopädie VII², 772—782, besonders den Schluß dieses Artikels.

3) Natürlich nicht in der vermöge der engen Anlehnung an das apostolische Symbolum stark vom Original abweichenden Umdichtung Luthers, welche wir in unseren Gesangbüchern lesen (Bayerisches Gesangb. Nr. 1 „Herr Gott, dich loben wir“), sondern in einer vorreformatorischen genaueren Übersetzung des lateinischen Originals, als dessen Dichter wir seit einigen Jahren den Bischof Niceta von Remesiana, dem heutigen Bela Palanka östlich von Nisch, dem alten Naissus in Serbien kennen, vgl. A. E. Burn, Niceta of Remesiana, his life and his works, 1905 p. XCVII—CXXV. 83—87. Dieser deutsche Text (i. z. B. Gebet- und Gesangbuch für das Erzbistum Bamberg 17. Aufl. 1896 S. 635 Nr. 446) beginnt mit den Worten: „Großer Gott, wir loben dich“.

4) Graf Moltke, Wanderbuch, Siebente vermehrte und verbesserte Auflage, 1913, in einem der beiden, von Professor E. Zaniboni aus Nicht gezogenen Briefen Moltkes an seinen Vater vom 15. Dezember 1840 S. 225, über den täglichen Besuch der Peterskirche S. 223. S. auch die Anmerkungen S. 238 f. Die entgegengesetzte Beobachtung von P. D. Fischer, Italien und die Italiener, 2. Aufl. 1901 S. 407 kann ich nicht bestätigen. Die Peterskirche nennt Fischer nicht unter den von einer „Menge von Andächtigen“ besuchten Kirchen, und die lebhafteste Schilderung sagt nichts von einheimischen Kirchenbesuchern, sondern von Campagnolen, also von Landleuten, die nach Rom kommen, und von Soldaten aus Mittelitalien, die im Jahre 1898 aus Anlaß eines Brotkrawalles zur Verstärkung der Garnison Roms eingerückt waren. Der Satz: „Dieser Kirchenbesuch hat sich seit dreißig und mehr Jahren fortdauernd verstärkt“ mag richtig sein, wenn man das erste Wort desselben betont und im Sinne eines „derartige Kirchenbesucher“ versteht.

5) Ich wiederhole die Abschrift des Herrn Jungklaufen und bezeichne durch senkrechte Striche die Zeilenanfänge: Cristo Redentore nel tuo seno accogli l'anima | di Don Camillo de Gasperis | sacerdote purissimo | rapito a noi il 22 Dicembre 1909 | nella verde età di 34 anni che con ingiusta procedura | senza prove e senza difesa fu vittima | della santa Romana inquisizione. Sodann etwas tiefer: Oh! amatissimo figlio unica speranza della nostra vita | dolce conforto nelle nostre sventure | noi Luigi ed Agata | tuoi desolati genitori ti piangeremo sempre | e qui verremo teco sepolti per l'eterno riposo.

6) Am 23. September 1913 fand ich bei jedem der drei Namen eine auf Porzellan übertragene Photographie der betreffenden Person. Daß Herr Jungklaufen die Photographie des Sohnes nicht an ihrer Stelle fand, sich dieselbe aber von der Frau des Friedhofsaufsehers zeigen ließ und hörte, daß sie in den nächsten Tagen über der Inschrift angebracht werden solle, wird wohl daraus

zu erklären sein, daß die Photographie entweder durch eine bessere ersetzt oder an einem noch auffälligeren Platz angebracht werden sollte.

7) Nicht richtig scheint die dortige Angabe zu sein, daß die staatliche Statistik zum erstenmal 1901 die konfessionellen Unterschiede berücksichtigt habe. Nach P. D. Fischer, Italien und die Italiener, 2. Aufl. 1901 S. 396 ist dies schon 1871 geschehen und damals als Zahl der Religionslosen 44500 ermittelt worden. Sind beide Zahlen richtig, so ergäbe sich für die 30 Jahre 1871—1901 eine zwanzigfache Vermehrung dieser Klasse!

8) Vgl. Th. Kipp, Geschichte der Quellen des römischen Rechts, 2. Aufl. 1903 S. 30 f.; Kübler, in Pauly-Wissowa's Realenzyklopädie IV, 257.

9) Polyb. II, 9; Strabo VI p. 253 (mit Einschluß Siziliens, d. h. der dortigen griechischen Städte); Clem. strom. I, 11, 2 neben *Ἑλλάς* und von diesem unterschieden *ἡ μεγάλη Ἑλλάς*. Wenn die Römer der klassischen Zeit dies nicht nur mit magna Graecia, sondern auch mit major Graecia übersetzten (Liv. 31, 7, 11), so bezeichnet letzteres ebenso wie the greater Britain (nachgeahmt von P. Rohrbach und E. Säd im Titel ihrer Zeitschrift „das größere Deutschland, Wochenschrift für deutsche Welt- und Kolonialpolitik“ Jahrg. I, 1914) zunächst das Mutterland mit Einschluß der Kolonien, schließlich aber die Kolonien im Unterschied vom Mutterland.

10) H. F. Tozer im Journ. of hell. studies 1889 S. 11—42 berichtet auf Grund eigener Nachforschungen unter anderem auch, daß in den beiden Zipfeln der den Golf von Taranto einschließenden Rüste noch in unseren Tagen ihrer Muttersprache treu gebliebene Griechen zu finden sind, 15000 in der Gegend von Otranto um den Eisenbahnnotenpunkt Zollino und 5000 um Bua nicht weit vom Kap Spartivento. Vgl. auch den Aufsatz desselben Verfassers in der genannten Zeitschrift 1882 S. 354 ff.

11) Wörtlich: Noi Albanesi siamo duri come i Tedeschi.

12) Ein Zuhörer aus Amerika, dessen Vater in seiner schwäbischen Heimat seinen Namen Schüggle geschrieben und Schüggle gesprochen hatte, schrieb ihn in meine Hörerliste in der Form Sheadsley.

13) Vgl. die gründlichen Artikel von Ph. Meyer in Prot. REnc. XVII, 124—131; XXIV, 432 f.

14) Vgl. Krumbacher a. a. O. S. 678.

15) Vgl. Le catacombe Tuscolane ad Decimum della via Latina, Grottaferrata, Tipografia Italo-Orientale „S. Nilo“, 1913, S. 42. Diese Schrift ist von dem Abt und den Mönchen von Grottaferrata dem Kardinalbischof von Tusculum gewidmet, dessen Residenz nach der gründlichen Zerstörung von Tusculum im Jahre 1195 etwas weiter westlich nach Frascati verlegt wurde. — Zu vergleichen ist auch der an die genannte Schrift der Basilianer sich anschließende und diese in einigen Punkten ergänzende, in anderen nicht immer glücklich

kritisierende Artikel von de Waal in der von ihm herausgegebenen Römischen Quartalschrift XXVII, 4 (1913) S. 151—161.

16) Die Inschrift, welcher die beiden letzten Namen entnommen sind, enthält nur weibliche Namen, nämlich außer den oben genannten noch Dia, Beneria, Susanna, Hilarosa, Victoria, Prima. Da hinter jedem Namen mit Ausnahme des letzten in pace steht, ist Prima wahrscheinlich mit dem in der nächsten Zeile folgenden Tigris in pace zu verbinden.

17) Diese noch nicht in der Schrift der Basilianer, dagegen bei de Waal a. a. O. S. 159 mitgeteilte Inschrift lautet: „An den Namen des Herrn Christus glaube ich Aurelia Prima“.

18) Daraus, daß nur von der Tochter, nicht auch von der Gattin angegeben ist, wie lange sie gelebt hat, folgt, daß die Gattin ebenso wie der Diaconus noch unter den Lebenden weilt. Die Bezeichnung des Mannes als padre e marito delle defunte in der Schrift der Basilianer S. 25 wird danach zu berichtigen sein. Zu dem se vivo fecit sibi etc. vgl. z. B. die Grabchrift des Abercius S. 2.

19) Inscript. christianae urbis Romae ed. J. B. de Rossi I, 85 nr. 151, wozu der Herausgeber zweimaligen Gebrauch des gleichen Ausdrucks bei Gregor von Nazianz (Muratori, Anecd. graeca p. 38, 39) vergleicht.

20) Dort schrieb Amelli am 1. Mai 1912 die Vorrede zum ersten Band der Collectanea biblica (Liber psalmorum juxta antiquissimam lat. versionem . . . Romae 1912), welche als Vorarbeiten für die dem Benediktinerorden übertragene Revision der Vulgata angesehen sein wollen. Vgl. den illustrierten „Bericht über die Aufgabe und den gegenwärtigen Stand der Vulgata-Revision, Rom Colleg S. Anselm, 1909“.

21) Benedicti regula Monachorum c. 53. Der dort einmal gebrauchte Ausdruck (ed. Wölfflin p. 53) incertis horis supervenientes hospites, qui nunquam desunt monasterio scheint noch heute ziemlich zutreffend.

22) Seinen Mönchsamen Bonifazio oder, wie wir ihn schreiben, Bonifatius scheint er von dem vorigen Abt von Monte Cassino Bonifazio Krug, gleichfalls einem Westfalen, geerbt zu haben. Der jetzige Abt, den ich nicht kennen lernte, ist ein Italiener, ebenso, wenn ich nicht irre, die sämtlichen übrigen Mönche.

23) Amelli faßt sie p. XXXIII seiner Introductio kurz zusammen.

24) Es soll sich, wie man hörte, damit ähnlich verhalten, wie mit der von Jesuiten geleiteten Erziehungsanstalt auf dem Mondragone bei Frascati.

25) So erzählt der Papst Gregor der Große im Dialogus II, 3. Vgl. die von dem vorigen Abt von Grottaferrata J. Cozza Luzzi 1880 veröffentlichte Ausgabe des lateinischen Originals und der vom Papst Zacharias (741—753) angefertigten griechischen Übersetzung S. 35.

26) Revue Bénédictine XXV (1908) p. 277—303, 468—497: Pour la topo-

graphie ancienne du Mont-Cassin. Die Hauptsache daran ist, daß die von Benedikt an Stelle eines Apollotempels erbaute und dem hl. Martin von Tours gewidmete Kirche in der Basilika wiederzuerkennen ist, deren Reste durch die Ausgrabungen in der sogenannten Torretta an der Südwestecke des Klosters während der Jahre 1877—79 zutage gefördert wurden; ferner daß dies zu Lebzeiten Benedikts und während der nächstfolgenden Jahrhunderte die Hauptkirche war, in deren nächster Nähe auch die übrigen Gebäude lagen, wohingegen die erheblich höher gelegene jetzige Hauptkirche an der Stelle einer kleinen, von Benedikt Johannes dem Täufer gewidmeten Landkapelle steht, welche ihrerseits einen Altar und ein Standbild des Apollo verdrängt hatte.

27) Römische Quartalschrift XXVII (1913) S. 103—130 mit kritischem Nachtrag von A. de Waal S. 130 f. Wittig setzt in dieser Abhandlung die im Jahrg. XXVI (1912, nicht wie er selbst mehrmals drucken läßt: 1913) S. 181 bis 191 begonnenen Untersuchungen fort. Letztere bezeichne ich durch Wittig I, erstere durch Wittig II. Auch den „Neuen Untersuchungen über die altchristlichen Petrusdarstellungen“ von P. Styger in derselben Zeitschrift XXVII (1913) S. 17—74 verdanke ich Belehrung und Anregung.

28) Bei Molite a. a. O. S. 224 und Gjell Fels, Rom 6. Aufl. S. 502 ist irrtümlich von mehreren Schlüsseln in der Linken der Bronzestatue die Rede, was nur bei einer Darstellung der Schlüsselübergabe natürlich, ja sogar notwendig war vgl. Styger S. 68 f.

29) Hiefür finde ich bei keinem älteren Schriftsteller einen unmittelbaren Beleg als bei Hilarius von Poitiers zu Matth. 16, 19 (ed. Bened. p. 690 o beatus coeli janitor) und bei dem Papst Damasus (a. 366—384, Epigrammata ed. Ihm p. 9 nr. 5). Doch setzt schon Aphraates dieselbe Deutung voraus, wenn er (hom. 7, 5 ed. Wright p. 141) die Verwalter der Kirchenzucht anredet als solche, „welche die Schlüssel der Himmelstüre (v. l. Himmelstüren) innehaben“. Nicht so zu deuten dagegen ist der Umstand, daß Cyrill von Jerusalem einmal Catech. 6, 15 von Petrus sagt: *ὁ τὰς κλεῖς* (om. *τῆς βασιλείας*) *τῶν οὐρανῶν περιφέρων*, während er Catech. 14, 26 genauer mit *τῆς βασιλείας* zitiert. Schon das Wort *περιφέρων* und der Zusammenhang beweisen, daß Cyrill unter der durch die Schlüssel symbolisierten Vollmacht vielmehr die von Petrus auf Erden geübte Wundermacht versteht vgl. auch Catech. 5, 7.

30) Gegenüber dem römischen Bischof Kallistus (a. 217—222), welcher von der durch die Schlüsselübergabe angeblich verliehenen potestas delicta donandi einen sehr weitgehenden Gebrauch machte, widersprach Tertullian de pudic. 21—22 nicht geradezu der dieser Praxis zugrunde liegenden Mißdeutung des *δέειν καὶ λύνειν* (s. besonders p. 269, 18. 25; 270, 19—28 der Wiener Ausgabe), sondern zunächst nur ihrer Anwendung auf die Bischöfe und die Gemeinden der Psychiker mit Einschluß der Märtyrer unter ihnen. Daneben aber gibt er p. 270, 19—28

einer richtigeren Deutung Raum, welche auch sonst noch hier und da durchblickt z. B. Epist. Clem. ad. Jacobum 2. 5. 6; Clem. homil. 3, 72 ed. Lagarde p. 6, 4. 33; 56, 15; Theoph. lat. in meinen Forschungen II, 65, 10. Wir würden wahrscheinlich mehr und deutlichere Spuren eines mehr oder weniger richtigen Verständnisses in der altkirchlichen Literatur finden, wenn überhaupt mehr deutliche Äußerungen über den Sinn von Matth. 16, 19 vorlägen, auch bei solchen Schriftstellern, welche diesen Spruch selbst oder doch andere Teile des Gesprächs Jesu mit Petrus anführen. Ich finde solche weder bei den sogenannten apostolischen Vätern, noch bei den Apologeten des 2. Jahrhunderts, bei Irenäus (auch nicht III, 18, 14), Hippolytus, Clemens XI., Methodius, Eusebius, Cyrill v. Jerus. (auch nicht Catech. 2, 19; 6, 15; 11, 3; 14, 26; 18, 25 f. auch obige Anm. 1), Epiphanius (auch nicht haer. 56, 3; 59, 7, undeutlich ist die Äußerung des jüdischen Patriarchen haer. 30, 6). Auch nicht in den griechischen Kirchenordnungen von der Didache bis zu den apost. Konstitutionen und bei Ephraim im Komm. zum Diatessaron (Moesinger p. 153 f.; u. Forschungen I, 163 f. 243; II, 290. Ich übersah damals noch die in der vorigen Anm. angeführte Stelle aus Aphraates). Aus der wunderlichen Erörterung Ephraims über Luk. 2, 25 ff. (Hymni et sermones ed. Lamy I, 267) sieht man nur, daß er unter der Schlüsselübergabe die Verleihung der Geistesgaben des Priestertums und der Prophetie versteht. Auch im lateinischen Abendland vermißt man vielfach eine Spur der vulgären Mißdeutung z. B. bei Juvenius III, 270—287, in den Schriften des sogenannten Ambrosiaster und bei Hieronymus im Komm. zu Matth. 16, 18 f. Doch hat sich im Abendland diese Deutung viel weiter verbreitet als im Orient. Origenes, der zur Zeit des Papstes Zephyrin, also vor 217 Rom einmal besucht hat (Eus. h. e. VI, 14, 10; Hieron. v. ill. 61), wird unter anderem auch an die römischen Bischöfe gedacht haben, wenn er (tom. 12, 14 in Matth. ed. Delarue III, 531) von *οἱ τὸν τόπον τῆς ἐπισκοπῆς ἐκδικοῦντες* spricht, welche auf diesen Spruch ihre herrischen Ansprüche gründen, versteht aber ebenso wie jene Bischöfe unter dem Binden und Lösen die Absolution von Personen und die Verfälschung der Absolution. Wo er seine eigene Meinung ausdrückt (l. 1. p. 529), erlaubt er sich, um diese Auffassung noch deutlicher auszudrücken, statt des Neutrums (*ὃ ἐὰν δήσῃς κτλ.*) das Maskulinum zu setzen und stellt wie andere nach ihm das Lösen vor das Binden, um die Vorstellung fernzuhalten, als ob das erste Geschäft des Petrus sein solle, den Sündern die Sündenvergebung vorzuenthalten. Der Verfasser der Schrift *de aleatoribus* (Cypr. opp. ed. Hartel app. p. 93, 1—7), wahrscheinlich ein Bischof von Rom aus der Zeit nach 250, setzt diese Mißdeutung der *potestas solvendi et ligandi* als selbstverständlich voraus, indem er hinzufügt: *et curatio dimittendi peccata*, und nimmt diese *potestas* in stärksten Tönen für sich in Anspruch. In dieser Deutung von Matth. 16, 19 sind Cyprian (*de unit. eccl.* 4—5; *epist.* 73, 7,

cf. auch Firmilian an Cyprian epist. 75, 16) und Ambrosius (in ev. Lucae ed. Vindob. p. 481, 17 ff., auch p. 284, 6; 286, 11; de poenit. I, 7, 31 f.) mit den Novatianern einig; ebenso auch mit den Donatisten deren Gegner Optatus (I, 10; II, 4 f.; VII, 3–5) und Augustin (de agone christ. 32 f.; sermo 99, 8; 196, 7; 295, 2).

31) Zur exegetischen Begründung s. m. Kommentar zu Matth., 4. Aufl. S. 551–557, besonders die Anmerkungen 65–78, auch ebendort S. 578 ff. zu Matth. 18, 15–20, und den Komm. zu Joh. 20, 23, 5. Aufl. S. 680 f.

32) Jesaja 22, 22 (wo Luther gegen den Grundtext, Septuaginta und Vulgata „die Schlüssel“ statt „den Schlüssel“ des Hauses Davids gibt); Apok. 3, 7, vgl. auch den Singular in Apok. 9, 1; 20, 1. Der an sich ebenso mögliche Plural in Apok. 1, 18 erklärt sich aus der Vorstellung des Todes und des Hades als zweier verschiedener verschlossener Gebiete. Dem Traumdeuter Artemidor (III, 54) ist der Schlüssel Symbol der Treue, die man von dem Aufseher und dem Verwalter eines fremden, ihm anvertrauten Geldes fordert.

33) Matth. 5, 1; 13, 1 f.; 15, 29; 24, 3; Luk. 5, 3; AG. 16, 13; auch im Tempel Matth. 26, 55; Mark. 12, 38. 41 vgl. Joh. [8, 2]; 8, 20.

34) Herm. vis. I, 2, 2–4; II, 4, 1. Daß das Sitzen auf der Kathedra daneben auch eine Darstellung des Alters und der Altersschwäche sein soll vis. III, 11, ist ein nachträglicher Nebengedanke.

35) Clemens ad Jac. § 2 ed. Lagarde p. 6, 26: *ὡς τὴν ἐμὴν τῶν λόγων πιστεύω καθέδραν*. Vom Bischof heißt es § 17 p. 11, 31 *ὁ ἀληθείας προκαθεζόμενος* und § 19 p. 12, 27 *τὴν τοῦ διδάσκοντος ἐπιστεῦσθαι καθέδραν*. Ein solcher muß sein § 3 p. 7, 2 f. *ἐνλαβὴς τὸν τρόπον καὶ πολυμαθὴς τὸν λόγον*.

36) Clem. hom. 3, 60 *ἐπὶ τῆς Χριστοῦ καθέδρας καθευθεῖς*; Clem. ad Jac. 17 p. 11, 32; hom. 3, 60 *Χριστοῦ τόπον πεπίστενται*, 3, 70 *θρόνον Χριστοῦ τιμήσετε* (da auch die Erinnerung an Matth. 23, 2 vgl. Epist. Petri ad Jac. § 1 u. 3 p. 3, 8; 4, 12).

37) Epist. Clem. ad Jac. § 19 p. 12, 21; hom. 3, 63 cf. 3, 60; Cypr. epist. 55, 8. Es ist bezeichnend, daß Cyprian, welcher die Würde des Bischofs im Unterschied von den niederen Geistlichen betont und davon in Fragen der Kirchenzucht Gebrauch macht, manchmal vom Bischof als sacerdos und von der cathedra sacerdotalis redet ep. 55, 8 p. 630, 2. 15; epist. 60, 1; 65, 1 cf. Vita Cypr. 19. Die Sache ohne das Wort *καθέδρα* findet sich auch schon bei Hippolytus refut. I prooem. Gött. Ausg. p. 4, 52 f.

38) Augustin, in dessen Umgebung die Gemeinde stehend die Predigt des sitzenden Bischofs anhörte (sermo 351, 1, 2), lobt die Sitte mancher außersafkanischer Kirchen, nach der auch die Zuhörer sitzen de catech. rudibus 13, 19.

39) Vgl. Clem. ep. ad Jac. § 3 f. vorhin Anm. 36 a. C.

40) So charakterisiert ihn Hippolytus refut. IX, 11 teilweise mit Worten aus AG. 4, 13.

41) Der Ausdruck bei Hippolytus refut. IX, 12 p. 456, 64 *Ζεφυρινοσ ονναράμενον αὐτὸν σχὼν πρὸς τὴν κατάστασιν τοῦ κλήρου* ist ziemlich dunkel. Vergleicht man, was IX, 11 p. 450, 70 über Schenkungen an Zephyrin (d. h. wohl an die Kirche), die Kallistus wahrscheinlich vermittelte, und IX, 12 p. 452, 97 ff. über die frühere Tätigkeit des Kallistus als Bankhalter berichtet ist, so möchte man an die Stellung eines kirchlichen Rentmeisters denken vgl. m. Romm. zu Matth. 18, 23 S. 583 Anm. 45 über *ονναίρειν* und *ονναίρεσθαι λόγον*.

42) Refut. I prooem. p. 4, 50—6, 84.

43) Nicht dahin gehören Fälle wie AG. 2, 14; 13, 16; 17, 22; 21, 40; 22, 30 wo der Redende nicht zu seinen Glaubensgenossen redet, in deren Kreis er als der berufene Lehrer anerkannt ist und dem zum Zeichen seinen Lehrstuhl inne hat, sondern zu Unbekannten, denen er erst durch sein Auftreten oder Aufstehen, gelegentlich auch durch Winken mit der Hand (AG. 13, 15; 19, 33) zu verstehen gibt, daß er reden wolle. Vgl. auch Joh. 7, 37.

44) So z. B. B. Schülze, Archäologie der altchristlichen Kunst, 1895 S. 287.

45) Deut. 10, 8; 27, 12; 2. Chron. 30, 27 vgl. auch 1. Kön. 8, 54 f. und Midrasch r. zu Num. 6, 23 f. übers. von Wünsche S. 261.

46) Lev. 9, 22 (nach dem Kere, LXX, Vulg.); Strach 50, 20. Nach Mischna Tamid VII, 2 und Midrasch r. (s. vorige Anm.) S. 264 erhob der Priester auf dem Lande d. h. in den Synagogen, wenn nämlich ein Priester dort anwesend war, die Hände bei Erteilung des Segens nur bis zur Höhe seiner Schulter, im Tempel dagegen bis über seinen Kopf, mit Ausnahme des Hohenpriesters, der sie nicht über sein Stirnblech emporhob. Letzteres bestritt jedoch Jehuda Hanasi.

47) Wittig II, 117 citirt eine Stelle aus Fulgentius (gemeint ist Fabius Planciades Fulgentius ed. Helm p. 86, 20), wo dieser von dem ihm angeblich erschienenen Vergil sagt: *compositis in dicendi modum erectis in jotam duobus digitis* (d. Zeige- und Mittelfinger) *tertium pollicem comprimens ita verbis exorsus est*. Dürfte man pollice lesen, würde die Beschreibung genau mit der Petrusstatue übereinstimmen. Bei Quintilian XI, 3, 85—102, der aber auf Vollständigkeit keinen Anspruch macht, wird dieser Gestus nicht erwähnt.

48) Hierüber belehrt kurz und gut Mau bei Pauly-Wissowa III, 2558 auch gegenüber der oben im Text abgelehnten Folgerung Wittigs.

49) Vergil Aeneis VII, 612 und dazu die Erläuterung des Servius (nicht Servilius) ed. Thilo et Hagen II, 172.

50) Vgl. Tertullian, de fuga in persec. 1.

51) Joh. 21, 18 f. vgl. Joh. 21, 7; AG. 12, 8.

52) Die erstere Abbildung S. 118 ist ziemlich dunkel geraten, so daß man

andere Wiedergaben zu Hilfe nehmen muß, um das in der Erinnerung fortlebende Bild in allen Einzelheiten wiederzuerkennen. Schöner wirkt die Abbildung des Kopfes im Profil S. 119.

53) Eus. h. e. VII, 18, 4; daneben stellt er den Bischofsstuhl des Jakobus in Jerusalem.

54) Acta apocr. ed. Lipsius et Bonnet I, 237 vgl. meine Gesch. des Kanons II, 903 ff. Auf andere Erklärungsversuche dieser Schilderung z. B. den von Fider, Die Darstellung der Apostel in der altchristlichen Kunst (1887) S. 34 ff. kann ich mich hier nicht einlassen.

55) So in den späten Acta Petri et Pauli ed. Lipsius p. 183, 2; 188, 8 und in Pseudolucians Philopatris c. 12, wo in offener Abhängigkeit von den viel älteren Akten des Paulus und der Thekla auch noch, doch ohne das *μικρὸς* des Originals, die lange Nase, wahrscheinlich auch nach derselben Quelle die galiläische Heimat des Paulus (vgl. m. Einl. I³, 48 Anm. 16); ferner aus 2. Kor. 12, 2 die Entrückung in den dritten Himmel erwähnt werden.

56) Hieron. ad Gal. 1, 18, Vallarsi VII². 394. Ohne alle Bedeutung für die Entwicklung der Tradition sind solche Eideelen, wie die eines gewissen „Römers Elpius“ (Anecd. sacra et prof. ed. Tischendorf p. 130) und des Malalas (X. p. 255), welche einzelne Züge der Schilderung des Paulus in den Paulusakten wie die Kahlköpfigkeit und die zusammengewachsenen Augenbrauen sowohl dem Petrus als dem Paulus zuschreiben.

57) Vgl. Syger, Neue Unters. über die altchristlichen Petrusdarstellungen, Röm. Quartalschr. XXVII (1913) S. 17—74.

58) Dial. c. Tryph. 1; Eus. h. e. IV, 11, 8 vgl. Gell. noct. Att. IX, 2.

59) Vor allem leistete mir gute Dienste das große Werk von Sir Gell, Topography of Rome (London 1834) mit seiner vorzüglichen Karte; ebenso Gell Fels, Rom und die Campagna, 6. Aufl. (Leipzig 1908) mit den Karten vor S. 982 und 1021, sowie Text S. 1039 ff. Weniger gilt dies von der Karte in A. Bormanns Altlateinischer Chorographie (Halle 1857). Das Notwendige findet man auch in Sieglins Atlas ant. tab. 22.

60) Einen bedauerlichen Mißgriff habe ich in meiner ausführlichen Besprechung des Hermae Pastor graece ed. O. Gebhardt et Ad. Harnack (1877) in den Gött. gel. Anz. 1878 S. 33—64, durch diese Ausgabe belehrt, S. 42 f. widerrufen: Das zweimalige *πορεύμενόν μου εἰς Κούμας* vis. I, 1, 3; II, 1, 1 verdient aus sprachlichen Gründen den Vorzug vor dem an beiden Stellen durch den biblischen Cod. Sin. und die alte äthiopische Übersetzung bezeugten *π. μ. εἰς κόμας*. Es handelt sich um eine zweimalige Reise nach *Κούμαι* (lat. meist Cumae, griech. gewöhnlicher *Κύμη*), welche Hermae in seinen jungen Jahren gemacht hat, als er noch Sklave der Rhode in Rom war. Es werden Geschäftsreisen im Auftrag seiner Herrin gewesen sein. Ob schon damals ein Bild der

in demselben Zusammenhang (vis. II, 4, 1) erwähnten Sibylle sich bei ihm festgesetzt hat, mag dahingestellt bleiben. Die kumäische Sibylle war eine im Volksbewußtsein der Römer von Sagen umrahmte Gestalt.

61) So in den Ausgaben von Gebhardt-Harnack (1877) und Funk (1881). S. auch hier unten N. 63.

62) Es fehlt an dieser Stelle der bibl. Sinaiticus (Tischend. Quartausg. 148*), welcher mand. IV, 3, 6 mit den Worten *ἀλλ' ἐγὼ σοι λέγω, γη . . .* abbricht. Damit ist aber nicht viel verloren, denn der Schreiber dieser alten Hs. beweist ebenso wie die äth. Version zu vis. I, 1, 3; II, 1, 1, daß diese Leute keine Ortskenntnis von der Umgebung Roms besaßen. Über die äthiop. Version vgl. Dillmann, Zeitschr. d. deutsch. morg. Ges. XV (1861) S. 111—125 und Gebhardt in Prolog. p. XXV. Zu sim. IX, 1, 4 hat A (ins Lat. übersetzt): in *Marcadium montem*, also ohne *eis* vor und *τι* hinter *ὄρος*. B¹ in *Arcadia*, in *monte quodam ubere*, B² mit dem noch immer unsicheren griech. Text (der vor *Ἀρκαδία* ein *Καρδία* getilgt hat) *eis τὴν Ἀρκαδίαν eis ὄρος τι μαστοῦδες*. Die Fragmente der sahjidischen Übersetzung (ed. Joh. Leipoldt, Sitzungsber. der Berl. Ak. 1903, XIII S. 261 ff.) brechen mit sim. III, 3 (in sah. sim. IV, 3) ab und setzen erst mit sim. IX, 5, 1 wieder ein. Von einem gesicherten Text kann also keine Rede sein. Für das *τι* hinter *ὄρος*, wofür ich in den Ortsangaben der Hirten kein Analogon finde, setzt Leser voraus, die keine Kenntnis der Umgebung besitzen. Dies gilt aber von der Mehrheit der Leser, seitdem Clemens beauftragt war, eine Abschrift der Aufzeichnungen des Hermas in die auswärtigen Städte zu schicken (vis. II, 4, 3). Solchen Lesern mußte gesagt werden: „Es gibt in der Nähe von Rom die durch *Ἀρ.* bezeichnete Örtlichkeit einen mir bekannten, euch aber unbekannten Berg, auf welchem ich meine größte Vision erlebt habe.“ Dazu kommt, daß in der Nähe von großen wie kleinen Städten gelegene Anhöhen, wenn sie überhaupt einen besonderen Namen haben, im Griechischen wie im Deutschen und den meisten romanischen Sprachen durch ein mit dem Artikel versehenes *τὸ ὄρος*, *il monte*, der Kreuzberg (in und bei Berlin), der Michaelisberg (bei Bamberg), das Walberle (bei Forchheim), der Galgenberg (bei Mörs) eingeführt, nicht als „ein Hügel“. Eine seltene Ausnahme findet man bei Polyb. V, 70, 6, die auch inhaltlich für die vorliegende Frage lehrreich ist. Von Antiochus d. Gr. auf einem Feldzug in Palästina schreibt er: *παρῆν ἐπὶ Ἀντιόριον, ὁ κεῖται μὲν ἐπὶ λόγον μαστοειδοῦς, τὴν δὲ πρόσβαινεν ἔχει πλεον ἢ πεντεκαίδεκα σταδίων*. Dibelius in seinem Komm. zum Hirten S. 603 führt dafür irrthümlich an Strabo XIV, 6, 2 p. 683 (lies 682); dort steht nur: *ὁ δὲ Ἀκάμας ἐστὶν ἄκρα δύο μαστοὺς ἔχουσα*.

63) Bis zum J. 1899 hat Uhlhorn in der Prot. REnc. VII³, 718 die deutschen Arbeiten über den Hirten m. W. vollständig verzeichnet, hat aber die in der 2. Aufl. der REnc. noch recht freundlich lautenden Hinweise auf

die zuerst von mir aufgestellten Hypothesen nicht mehr wiederholt. — Schon 1887 hat R. Harris in einer Abhandlung, die er mit mehreren anderen Aufsätzen in seinem Buch „Hermas in Arcadia“ (Cambridge 1896) S. 1—20 zusammengefaßt und darin S. 2 die Konjektur *Αρκίαν* zwar in sehr lebenswürdigem Ton erwähnt (S. 2), aber wie schon der Titel seines Aufsatzes sagt, ohne Gegengründe anzuführen, beiseite geschoben und statt dessen zu beweisen gesucht, daß Hermas seine Kenntnis von der Landschaft nicht durch eine Reise nach Arkadien gewonnen, sondern aus dem Fremdenführer des Pausanias geschöpft habe (S. 8 ff.). Dagegen spricht aber schon dies, daß das Lesen eines Reisehandbuchs über Griechenland für den im höheren Alter in der nächsten Umgebung Roms Ackerbau treibenden und, wie Harris selbst zugibt, niemals nach Arkadien gekommenen Hermas eine undenkbbare Beschäftigung gewesen wäre (vis. III, 1, 2; IV, 1, 2 cf. schon vis. I, 1, 1 *μετὰ πολλὰ ἔτη* und vis. I, 3, 1 f.; vis. II, 2—3 die wiederholten Angaben über den sittenlosen Lebenswandel seiner Kinder). Dazu kommen die chronologischen Angaben über die mit der Abfassung jedenfalls des ersten Teils des Hirten gleichzeitigen Verhältnisse in der römischen Gemeinde, und die genauen Zeitangaben des Pausanias. Hermas schrieb zu der Zeit, da Clemens eine hervorragende Stelle unter den Presbytern der römischen Gemeinde einnahm, welche dieser in seinem berühmten Brief an die korinthische Gemeinde auch bestätigt hat (vis. II, 4, 3), in einer Zeit, ehe die joh. Apokalypse in Rom bekannt geworden war (vgl. m. Kommentar zu derselben S. 4 A. 7; S. 30—32), also wenn man dies beides zusammenfaßt, nicht im 2. Jahrhundert, sondern um a. 90—100. Pausanias schrieb das fünfte seiner 10 Bücher nach V, 1, 2 a. 173/174 p. Chr.; denn er berechnet die Zeit der Cäsarischen Herrschaft in Korinth von der Neugründung als *laus Julia Corinthus* auf Anordnung des C. Jul. Cäsar a. 44 a. Chr. vgl. Pauly-Wissowa *REnc.* Supplementband IV, 1033. Kein Wunder daher, daß Hermas, der keinen Kaiser mit Namen nennt, sim. I deutlich auf die zahlreichen Verbannungen aus Rom durch Domitian hinweist. — Reitzenstein, *Poimandres* (1904) S. 33 verwirft meine „unglückliche Vermutung“ (*Αρκίαν*), die er nur aus der Ausgabe des Hirten von Gebhardt-Harnack zu kennen scheint, lehnt aber auch die Annahme einer Benützung hermetischer Schriften durch Hermas vorläufig ab. — Zielinski im *Archiv für Religionswiss.* Band VIII (1905) S. 323 nennt diese zurückhaltende Bemerkung Reitzensteins eine glänzende Entdeckung, verfolgt sie weiter und erklärt es für wahrscheinlich, daß auch der Name Hermas ein Pseudonym und auf hermetische Einwirkung zurückzuführen sei. — Den Gipfel kühner Kritik erreicht M. Dibelius in seinem *Komm. z. Hirten des Hermas* (1923) S. 602 ff., s. schon oben S. 132 Anm. 62 letzte Zeile. Nach ihm ist Hermas in Wirklichkeit weder in Aricia noch in Arkadien gewesen. Es fehlt nur noch, daß auch sein Wohnen und Leben in Rom, seine zweimalige Reise nach Cumä,

sein hin und her Wandern auf dem Feldwege und auf der Landstraße zwischen Rom und Ostia und sein Ackerbau an einem dieser Wege für Halluzinationen eines Träumers oder erdichtete Visionen eines angeblichen Propheten erklärt werden. Damit wäre der Versuch einer allegorischen Deutung der Namen Clemens und Grapte (vis. II, 4, 3) durch Origenes (Philocalia ed. Arm. Robinson 1899 p. 18) noch überboten. Geradezu unverständlich ist das Urteil von Dibelius (S. 602 med.) über meine Deutung von sim. IX, 1, 1—8, über welche Harnack, dem Dibelius sein Werk gewidmet hat, im Bunde mit Gebhardt schon 1877 (Patr. apost. III p. 195) im wesentlichen mir zustimmend erklärt hat: „v. 1—3 Z. primus recte disposuit atque explicavit“. Dieselbe Deutung soll nach Dibelius „scheitern an dem Fehlen des Demonstrativs (τοῦτο oder ἐκεῖνο?)“, wozu als nebensächlicher Beweis noch hinzugefügt wird, daß nach meiner Deutung im letzten Satz (ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὃ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν) ein ἦν statt ἐστίν zu erwarten wäre. Beide Argumente sind hinfällig; denn der Geist, durch dessen innere Wirkung auf die Seele des Hermas diesem früher durch die als Weib erschienene Gestalt der Kirche, nunmehr aber durch den als Mann erscheinenden Bußengel genauere Belehrung und Enthüllung zuteil wird, ist ein und derselbe. Das sagen die Worte am Schluß von v. 2 (διὰ τοῦ αὐτοῦ μὲν πνεύματος κτλ.) deutlich genug. Wie schädlich das Gerede von der „apokalyptischen Literatur“ auf das Verständnis der insgesamt zu dieser Literatur gerechneten Bücher sei (vgl. mein Buch über Hermas S. 373 und Komm. zur Apok. S. 4 ff. 134 ff.) zeigt das unglaubliche Urteil über den Hirten des Hermas (Dibelius S. 419 nr. 2): „Das Buch gibt sich als Apokalypse“. Durch die Worte ἀποκάλυψις und ἀποκαλύπτειν, über deren Gebrauch in den Wörterverzeichnissen der Ausgaben von Harnack-Gebhardt und von Funk so gut wie keine Auskunft zu finden ist, bezeichnet Hermas bald die Enthüllung von Tatsachen, die dem natürlichen Erkennen des Menschen sich entziehen, in den Visionen des Hermas, bald die Deutung dieser Visionen. Wenn vis. V, 1 in der Überschrift der Einleitung zu den Mandaten und Parabeln diese Einleitung eine ἀποκάλυψις εἶ, also indirekt auch die 4 vorangegangenen Visionen ἀποκαλύπτειν genannt sind, so erinnert schon die daneben bezeugte Μ δρασις, daß damit etwas anderes gemeint ist, als das dem Hermas befohlene γράφειν τὰς ἐντολὰς καὶ τὰς παραβολὰς, welches ein neues δεικνύναι des Engels voraussetzt. Noch deutlicher zeigt dies die zweite Vision, wo von einem von Hermas nur in der Vision gesehenen Büchlein (c. 2, 3—4 βιβλαρίδιον und zweimal βιβλίδιον) die Rede ist, von diesem gesagt wird, daß dem Hermas auf sein 14tägiges Beten und Fasten das Verständnis desselben enthüllt würde (ἀπεκαλύφθη μοι ἡ γνῶσις τῆς γραφῆς). Am Schluß desselben Abschnitts (vis. II, 4, 1) leitet er mit einem neuen ἀπεκαλύφθη μοι die Erzählung von einem Traumgesicht ein, worin ein schöner Jüngling die bisherige falsche

Deutung einer als Frau ihm erschienenen Kirche durch Hermas corrigirt. In dem darauf folgenden Befehl, den er wiederum in einem neuen Traumgesicht empfängt (vis. II, 4, 2 *δρασιν εἶδον ἐν τῷ οἴκῳ μου*), wird er beauftragt, von seinen Aufzeichnungen über die bisherigen Visionen zwei Kopien anzufertigen und das eine Exemplar dem Gemeindevorsteher Clemens, das andere der Pflegemutter der Witwen und Waisen zu weiterer Bekanntmachung auszuhandigen. Von einer irgendwie übernatürlichen Mitwirkung bei Ausführung dieser Aufträge ist nicht die Rede und kann nicht die Rede sein. In vis. III, 1, 1—4, 3 ist wiederum ein um das andere Mal *ἀποκάλυψις* abwechselnd in der Einzahl und in der Mehrzahl, und noch häufiger das Verbum *ἀποκαλύπτειν* gebraucht. Es handelt sich dabei immer um Visionen, in welchen Hermas in einem Zustand der Ekstase gegenwärtige und zukünftige Tatsachen und Zustände des kirchlichen Lebens zu schauen bekommt. Aber ein wesentlicher Inhalt dieser Offenbarungen besteht, wie gleich im Eingang (III, 1, 2) gesagt wird, darin, daß ihm die geschauten Bilder hinterdrein auch noch gedeutet werden. Sein beharrliches Gebet zielt darauf, daß der Herr ihm, gleichviel durch welchen seiner dienstbaren Geister, die verheißene Enthüllung klar mache (*ἵνα μοι φανερώσῃ τὴν ἀποκάλυψιν, ἣν μοι ἐπηγγέλατο δεῖξαι*). Denselben Gedanken drücken an späteren Stellen *δηλοῦν* sim. V, 4, 5, *ἐπίλυσις* sim. V, 7, 1 aus. Übrigens i. hier unten den Schluß dieser Federzeichnung.

64) Vgl. meinen Hermas S. 83 u. Gött. gel. Anz. 1878 S. 42.

65) Sehr gründlich handelt hierüber Büchmann, Geflügelte Worte, 27. Aufl. 1925 S. 179. 441 f. An ein anderes, in Ägypten gelegenes Arkadien zu denken, verbietet sich durch das späte Zeitalter, in der diese Benennung entstanden ist.

66) Lipsius-Bonnet, Acta apost. apocr. I (1891) S. 178—222. Die für uns wichtigen Worte finden sich p. 187 c. 20. Die armenische Übersetzung hat P. Wetter im Oriens Christ. ed. Baumstark 3. Jahrgang (Rom 1903) S. 16 ff. 324 ff. armenisch und in einer mit großer Vorsicht verfaßten Rückübersetzung ins Griechische herausgegeben. Das für uns in Betracht kommende c. 20 steht dort p. 39 und schließt mit dem Satz: *καὶ κινήσαντες ἐκεῖθεν ἐγένοντο εἰς πόλιν καλουμένην Ἀρκίαν*. Das scheinbar intransitive *κινεῖν* ist wie bei Polyb. II, 54, 2 und *movere* bei Livius, Cicero u. a. ohne das zu ergänzende Objekt *τὸ στρατόν* oder *τὰς δυνάμεις* auch durch die zahlreichen Hss. des griechischen Originals mit einer einzigen Ausnahme bezeugt. Dagegen sind für *Ἀρκίαν*, welches die Herausgeber in den Text genommen haben, die gleichbedeutende Formen *Ἀρκειαν* in 2 Hss., *Αρκιαν*, *Αρηκιαν*, *Αρηκην*, *Αριτζα* in je einer Hs.; endlich auch in einer einzigen Hs. das völlig sinnlose *Αραβιαν* überliefert. — Nur für die Verflechtung des Namens Aricia bei Rom in den Legenden mögen schließlich noch die Actus Petri cum Simone (Lipsius p. 84 f.) angeführt werden.

67) Epict. I, 9, 24 (cf. I, 7, 32); Gellius, Noct. Att. XV, 12 cf. I, 2, 6; II, 18, 10.

68) Epict. I, 1, 32; Frg. 21 (ed. Schenkel p. 418) cf. I, 2, 12—18.

69) Pauly-Wissowa REnc. V, 332 cf. S. 330.

70) Die Worte des Scholasten sind: qui ad portam Aricinam sive ad clivum (sc. Aricinum) mendicaret inter Judaeos, qui ad Aricium transierant ex Urbe missi. Cf. AG. 18, 2; Sueton. Claudius 25. — Der Pilger von Bordeaux (Itin. Hieros. ed. Geyer p. 31, 13) faßt die Civitas Aricia et Albana (Albano) als eine einzige Poststation zusammen. Merkwürdig ist auch, daß der Triumvir M. Antonius, um den Kaiser Augustus herabzusetzen, daran erinnerte, daß Balbus mütterlicherseits der Großvater des Kaisers afrikanischer Herkunft und in Aricia abwechselnd Inhaber einer Wechselstube und eines Salbengeschäftes gewesen sei Suet. Div. Augustus 4.

71) S. oben S. 131 N. 59. Ich stütze meinen Bericht, abgesehen von meiner eigenen Erinnerung, auf das sehr genaue Tagebuch meiner ältesten Tochter. Ohne eine genaue Karte wie die von Gell oder eine der beiden Karten bei Gsell Fels (6. Aufl.) zu S. 980 u. S. 1020 vor Augen zu haben, kann der nicht an den Orten Anwesende über die Streitfrage nicht urteilen.

72) Während der Spiegel des Albaner Sees 293 Meter, der des Nemisees 320 Meter hoch liegt, beträgt die Höhe des M. Cavo 940 M., die des Gipfels von Rocca di Papa 945 M.

73) Andreas ed. Sylburg p. 7 zu Ap. 1, 14 sagt aller Wahrscheinlichkeit nach in Anlehnung an Hermaß von Christus: *εἰ γὰρ καὶ πρόσφατος δι' ἡμᾶς, ἀλλὰ καὶ ἀρχαῖος, μᾶλλον δὲ προαιώνιος.*

74) Von den vielen Stellen der joh. Apokalypse, wo Johannes von einem *δεικνύναι* durch einen Engel redet, ist Ap. 4, 1 besonders lehrreich. Der Eintritt eines vollen Schauens in ekstatischem Zustand folgt erst der Erhebung in den Himmel. Auch Erzählungen wie die Lf. 1, 26—38 setzen nicht einen ekstatischen, das Bewußtsein der Verantwortlichkeit des Empfängers einer durch einen Engel vermittelten Rundgebung Gottes voraus. Wie schwer es dem Empfänger selbst wird aus der Erinnerung an derartige Erlebnisse eine klare Vorstellung und Darstellung zu gewinnen, zeigt 2 Kor. 12, 1—4.

75) Nur auf der genannten Karte von Gsell Fels hat diese Bodensenkung den Namen Valle Vivaro. Die Höhe der sie einschließenden höheren Berge werden ebendort so angegeben: M. Spira m. 731; M. Artemisio m. 812; M. Peschio m. 936; M. Algido m. 801, von da auf der Via Latina abwärts bis in die Umgebung des alten Tusculum.

Staatsumwälzung und Treueid in biblischer Beleuchtung.



Es ist nicht die Absicht der folgenden Erörterungen, über die rechtliche Zulässigkeit und die politische Zweckmäßigkeit von Staatsumwälzungen und über die Bedeutung des einer bestehenden Obrigkeit geleisteten Treueides gemeingültige Urtheile auszusprechen und zu begründen. Eine solche Absicht wäre unverträglich mit der im Titel dieser Zeitschrift ausgedrückten und niemals verleugneten Bestimmungen derselben für die Besprechung von Fragen des kirchlichen Lebens und der Wissenschaft vom Christentum. Politische und staatsrechtliche Betrachtungen zu veröffentlichen, würde mir auch persönlich nicht wohl anstehen, der ich abgesehen von der Erfüllung der Wahlpflicht zu den gesetzgebenden Körperschaften niemals am öffentlichen politischen Leben tätigen Anteil genommen habe und wegen anderweitiger Beschäftigung in einem langen Leben doch nicht Zeit gefunden habe, mir die dazu erforderlichen Kenntnisse anzueignen und Erfahrungen zu sammeln. Am allerwenigsten aber sollen hier sittliche Forderungen gestellt und Urtheile gefällt werden mit dem Anspruch der Gemeingültigkeit für jeden Staatsbürger, gleichviel zu welchem Glauben oder Unglauben er sich bekennt. In dieser Hinsicht darf jedermann dem Beispiel des Apostels Paulus folgen, der mit aller Entschiedenheit den Gedanken zurückweist, daß er es als seine Aufgabe ansehe, über die draußen Stehenden zu Gericht zu sitzen, und der auch für die Christengemeinde die Regel aufstellt, daß sie das Gericht über die Nichtchristen Gott dem Herrn überlassen und dagegen sich selbst mit Wort und Tat richten solle (1 Kor. 5, 12 f.; 11, 31 f.). Eben dies aber, daß es hieran bei uns gefehlt hat, gehört zu den schmerzlichsten Erfahrungen, die wir bei Gelegenheit der erschütternden Ereignisse des vorigen Herbstes machen mußten und bis heute immer wieder zu machen haben. Mit staunenswerter Leichtigkeit haben unter den deutschen Christen, die dies nicht nur dem Namen nach,

sondern mit bewußtem Willen sind, nicht wenige mit dem völligen Umsturz aller Rechtsordnungen, unter denen unser deutsches Volk seit Jahrhunderten groß geworden ist, und mit der Verletzung der sittlichen Verpflichtungen, durch die wir alle in der einen oder anderen Form an sie gebunden waren, sich abgefunden und mit eingestimmt haben in die ebensosehr dem Christenglauben wie aller Geschichte hohnsprechenden Tageslosungen, wie z. B. diese: „Was zusammengebrochen und begraben ist, ist für immer tot“. Als ob der Herr Christus nicht aus Tod und Grab wieder erstanden wäre, oder als ob die Reformation etwas anderes wäre, als ein Wiederlebendigwerden des unter menschlichen Erfindungen und Sagenen jahrhundertlang gleichsam begrabenen Evangeliums Jesu und seiner Apostel. Im Vorbeigehen sei auch erinnert an den Kreislauf der philosophischen Systeme und an die sogenannte Renaissance, deren Name schon daran erinnert, daß größte Fortschritte in der Veredelung des menschlichen Denkens und Lebens durch Wiederbelebung und Wiederherstellung von einst Gewesenem und längst Dahingeschwundenem bewirkt worden sind. Uebrigens des unhöflichen, aber ebenso alten wie wahren Spruchs: *Stultorum eventus magister* (der Erfolg ist der Lehrmeister der Dummen), haben bewußte und gebildete Christen im ersten Schreck über die mit spielender Leichtigkeit zur Herrschaft gelangte Revolution den Grundsatz aufgestellt: „man müsse sich auf den Boden der vollendeten Tatsachen stellen“; und die Theologen unter ihnen beriefen sich sofort und berufen sich teilweise noch heute auf das N. T. zum Beweise dafür, daß eben dies die dem Christen geziemende Stellungnahme sei gegenüber von Staatsumwälzungen wie die vom 8. November 1918. Wie bald aber haben diese Leute mit Schrecken erfahren müssen, wie schwankend der Boden sei, auf den sie sich damit gestellt haben. Denn schon nach wenigen Wochen hat sich herausgestellt, daß diese Revolution nichts weniger als eine vollendete, für lange Zeit unwiderrufliche, einen neuen Rechtszustand begründende Tatsache ist. Auf den Umsturz der geschichtlichen Rechtsordnung folgte alsbald die offene Verkündigung und brutalste

Anwendung des Faustrechts. Propheten sind wir Theologen von heute wohl alle nicht; aber wir sollten uns auch hüten, in so wildbewegter Zeit wie die unsrige unsere politischen Wetterprognosen zur Grundlage unseres sittlichen Urteils zu machen.

Schlimmer allerdings als diese unvorsichtigen Urteile ist das Schlagwort, das aus wesentlich dem gleichen Anlaß Theologen in Umlauf gesetzt haben, die doch auch noch Christen sein wollen: „Das Christentum habe in diesem Weltkrieg völlig versagt“, wodurch dann die Forderung einer gründlichen Umgestaltung desselben im Geiste dieser Erfahrung begründet wird. Könnte man nicht mit dem gleichen Rechte sagen, das Christentum als der Glaube an die durch Jesus den Christ zu bewirkende Weltversöhnung und Welterlösung habe von seinem ersten Anfang an völlig versagt, oder mit anderen Worten, das Evangelium von dem großen Gnadenjahr Gottes, das Jesus seinem Volke gepredigt und seinen Jüngern durch unermüdliche Unterweisung dargelegt hat, habe nicht gehalten, was es verhieß? Die Masse des Volkes, die dem gewaltigen Prediger zujauchzte, hat sich von ihm abgewandt, als sie merkte, daß er nicht ihr König im Sinne der nationalen Erwartung sein wollte. Und wo war der Glaube seines Jüngerkreises, als er am Kreuz hing und im Grabe lag? Wesentlich anders wie in jenen Tagen der Gründung ist es auch in den 19 Jahrhunderten der von Jesus gewollten und befohlenen Völkerbekehrung mit dem Erfolg des Evangeliums nicht bestellt gewesen. Seinen eigentlichen und letzten Zweck hat das Evangelium jederzeit nicht an den Massen, an den Völkern als solchen, sondern an einer Minderzahl von Personen aus allen Völkern erreicht¹⁾. Aber wie töricht und undankbar der Christ wäre, welcher darum, weil nicht alle Hörer des Evangeliums durch dasselbe sich zu der seligmachenden Erkenntnis seiner Wahrheit führen lassen, die „unaussprechliche Gabe Gottes“ verkennen würde, welcher durch Jesus, den einzigen Mittler zwischen Gott und Menschen, aus der in Sünde und Tod versunkenen Menschheit eine neue Menschheit herstellen will und zur Erreichung dieses Zieles allen Völkern das Evangelium predigen

läßt und selbst denen, die es nicht als eine befreiende, heiligende und beseligende Kraft in sich aufnehmen, in den unleugbaren Gütern christlicher Gesittung die segensreiche Macht des Evangeliums vor Augen stellt, so ungerecht ist es zu bestreiten, daß auch in unseren Tagen der alte Christenglaube als eine Quelle echten Heldentums in Kampf und Leiden sich bewährt hat. Gewiß nicht in Allen, die gekämpft und gelitten haben, aber in manchen, von denen wir wissen, und wer weiß, in wie vielen Anderen, die Gott allein als die Seinen kennt und zählt. Doch genug der Vorrede!

Im Jahre 1858 schrieb der damals in Göttingen, früher in Erlangen lehrende Anatom und Anthropolog Rudolf Wagner an den Theologen Hengstenberg²⁾: „Ihre politische Gesinnung kenne ich zu wenig, obwohl ich glaube, daß Sie öfters, namentlich Schleswig-Holstein gegenüber, das sehr schwer zu interpretirende und in vielen Fällen nicht objektiv klare, dem Gewissen der Einzelnen zu überlassende ‚Seid untertan der Obrigkeit‘ zu scharf akzentuiert haben.“ Die Theologen, welche heutzutage denselben Ausspruch des Paulus (Röm. 13, 1), nur ein wenig genauer und vollständiger nach Luthers Übersetzung, als maßgebenden Leitsatz für das Verhalten des Christen in den staatlichen Wirren der Gegenwart anzuführen pflegen, scheinen ihn überhaupt nicht der Auslegung für bedürftig zu halten. Der Satz: Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat“ soll nach Meinung dieser Theologen eine unzweideutige Antwort geben vor allem auf die in Zeiten der Staatsumwälzung für Laien wie Theologen gleich wichtige Frage: „Wen oder was habe ich zurzeit als meine Obrigkeit zu betrachten?“ Dieser Ausspruch des Paulus wäre demnach für die Stellung des Christen zum politischen Leben von ähnlicher Bedeutung wie die Antwort Jesu auf die Frage: „Wer ist mein Nächster“ (Mt. 10, 29—37) für das Gebiet der tätigen Nächstenliebe. Dem gegenüber ist aber zu sagen, daß dieser Satz, für sich genommen, nicht nur keine deutliche und befriedigende Antwort, sondern überhaupt keine Antwort auf die genannte Frage gibt. Der auf Luthers Bibelübersetzung angewiesene Laie kann

durch diese allerdings zu dem verhängnisvollen Irrtum verleitet werden, dem ich hiermit entgegenetrete. Aber wir evangelischen Christen haben keine „authentische“ Bibelübersetzung, und soweit sind wir doch noch nicht heruntergekommen, daß wir Theologen für uns die Regel geltend machen müßten, welche im Mittelalter bei abendländischen Juristen gegolten haben soll: *Graeca non leguntur* (Griechisches liest man nicht). Alle dankbare Bewunderung für Luthers ebenso geistvolles wie volkstümliches Übersetzungswerk kann uns nicht abhalten zu erkennen, daß Paulus in diesem Satz etwas sehr anderes gesagt hat, als was Luther ihn sagen heißt, und diese Stelle ist eines der Musterbeispiele, an denen man den Wert der Versuche, seine Übersetzung zu verbessern oder für den kirchlichen Gebrauch zu berichtigen, prüfen kann³⁾.

Paulus schreibt: „Jede Seele soll überragenden Mächten sich unterordnen“. Wie alle anderen Übersetzer hat auch Luther nicht verkannt, was sich aus dem Begriff des Prädikats von selbst ergibt, daß das Dativobjekt hier nicht in abstraktem Sinne gemeint ist⁴⁾, sondern eine gebietende Macht oder regierende Gewalt bezeichnet, wodurch aber nicht ausgeschlossen ist, daß die so bezeichnete Größe, sei es eine Behörde oder eine Einzelperson ihrerseits wiederum einer noch höheren Macht untergeordnet sei⁵⁾.

Nicht zu rechtfertigen dagegen ist, daß Luther den Plural durch den Singular ersetzt, den Paulus doch erst B. 2—4 eintreten läßt. Luther ließ sich durch den richtigen Eindruck, daß der Apostel von vornherein die in B. 2—7 folgenden Anweisungen für das Verhalten der Christen gegenüber dem, was auch für sie „die Obrigkeit“ ist, d. h. gegenüber allen als gebietende Personen oder Behörden über ihnen stehenden Menschen im Auge hatte, verleiten, den viel allgemeineren Sinn von B. 1 zu verwischen. Noch unstatthafter aber war und geradezu verhängnisvoll wurde die Übersetzung des artifellosen Dativs durch „der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat“⁶⁾, woraus dann der weitverbreitete Irrtum entstand, daß wir diejenigen Personen oder Behörden, welche ihren Anspruch, unsere Obrigkeit zu sein, durch ihre Übermacht über uns, also durch

Anwendung von Gewalt, begründen oder bestätigen, als unsere Obrigkeit anzuerkennen und ihnen Gehorsam zu leisten haben. Es wird ja keines weiteren Beweises bedürfen, daß Paulus wie jeder andere des Griechischen einigermaßen mächtige Schriftsteller diesen Gedanken erstens durch den Arittel vor und hinter dem die übergeordnete Herrscherwort bezeichnende Dingwort, und zweitens die überragende Stellung durch ein anderes Zeitwort ausgedrückt haben würde. Mit wie ohne Akkusativobjekt heißt *ὑπερέχειν* „emporragen, überragen, höher stehen als andere“ ⁷⁾ und hat an sich mit der Vorstellung einer gebietenden Macht oder regierenden Gewalt und vollends der Anwendung von Gewalt oder Ausübung von Macht nichts zu schaffen. Der regierende Fürst steht allerdings höher als alle seine Untertanen; aber nach Phil. 2, 3 soll der Christ auch jeden Mitchristen als einen im Vergleich mit sich Höherstehenden ansehen und behandeln. Der vorliegende Satz Röm. 13, 1a enthält noch keinerlei Ermahnung oder Anweisung für die römischen Christen in bezug auf ihr Verhalten gegenüber den im Vergleich mit ihnen gesellschaftlich höher gestellten Menschen oder ihren Vorgesetzten im staatlichen und kirchlichen Leben. Er enthält überhaupt keine Anrede der Leser. Erst von B. 3b an geht Paulus dazu über, zuerst in singularischem Anruf des Einzelnen, dem er das Gewissen schärfen will, alsdann B. 6f. in der gewöhnlichen pluralischen Form. Die beiden ersten Sätze von 13, 1 dagegen weisen hin auf eine unbestreitbare, im ganzen Umfang menschlichen Lebens und bei allen Völkern vorliegende Tatsache. Überall und von jeher ist das Leben der Menschen so geordnet, daß es sich in einem Wechselverkehr von Hoch und Niedrig, von mehr oder weniger Abhängigen und Unabhängigen, von Führenden und Folgenden, von Gebietenden und Gehorchenden vollzieht. Dies ist aber nicht erst das Ergebnis einer vielleicht abnormen Entwicklung, sondern es soll so sein. Gott will es so und hat diesen seinen Willen schon in der Schöpfung zum Ausdruck gebracht, wie der erläuternd hinzutretende zweite Satz sagt: „Denn es gibt keine übergeordnete Macht außer von Gott“ oder, wie wir es verdeutschen dürfen: Überordnung und

Unterordnung als allgemeine und unveräußerliche Form des gesellschaftlichen Lebens der Menschheit stammt von Gott als dem Schöpfer der Welt und dem Lenker ihrer Geschichte. Für Paulus steht auf Grund von Gen. 2, 13—24; 2, 16 fest, daß das Weib nicht erst infolge des Sündenfalls oder späterer Entartung, sondern durch ihre Erschaffung und anerschaffene Natur, also von Gott her an dem Manne eine ihr übergeordnete Macht habe, von der sie sich nicht eigenwillig emanzipiren soll, vgl. 1 Kor. 11, 2—15; 1 Tim. 2, 11—15. Jeder von einem Weibe geborene Mensch ist vom ersten Tage seines Lebens an in jeder Beziehung von seiner Mutter abhängig, und die heranwachsenden Kinder sind ihren Eltern untergeben, die sie erziehen und für ihre Ernährung sorgen. Wenn der Vater stirbt, bekommen sie einen Vormund, der sie in allen Rechtsverhältnissen gegenüber dem Richter und anderen Vorständen des Gemeinwesens vertritt. Wer sich zu irgendwelchem Beruf ausbilden will, muß sich als Lehrling dem Meister, als Schüler dem Lehrer jahrelang unterordnen und dessen Weisungen befolgen. Das Gleiche gilt von dem Arbeiter im Verhältnis zum Arbeitgeber, mag er ein freier Tagelöhner oder ein Sklave sein. Es ist kein geordnetes Gemeinwesen denkbar ohne Vorgesetzte und Beamte, denen jederman sein Leben lang Gehorsam leisten muß, wenn er den Schutz der Gemeinschaft, der er angehört, und alle Segnungen eines friedlichen Lebens genießen will. Die Organe, durch welche jedes Gemeinwesen, mag es eine Ortsgemeinde oder ein monarchisch regiertes Weltreich sein, gegenüber seinen Angehörigen wie gegenüber anderen Gemeinwesen seine Zwecke verfolgt, stufen sich ab in Rangklassen von höheren und niederen Beamten, von militärischen Befehlshabern verschiedenen Grades und gemeinen Soldaten, von vorgesetzten und nachgeordneten Behörden bis hinauf zum Kaiser in Rom⁸⁾ oder für einen Juden jener Zeit bis zum Hohenpriester in Jerusalem. Auch solche, in je ihrem Bereich höchste Spitzen der menschlichen Gesellschaft haben eine sie überragende Macht über sich: Gott den Allerhöchsten, der ein König auch der Könige ist⁹⁾, und wenn diese in ihrem Übermut dies verkennen, wie ein Nebukadnezar oder der

Antichrist der Endzeit, sie und alle Welt durch vernichtende Gerichte dessen überführt. Es fragt sich aber noch, ob Paulus bei Aufstellung der Regel (Röm. 13, 1 a) nicht ebenso, wie nach oben, auch nach unten über die Grenzen der Menschheit hinausblickt. Das Subjekt „jede Seele“ legt nahe, dies zu vermuten. Allerdings bezeichnet dies im Neuen wie im Alten Testament nicht selten den oder die ganzen Menschen, in der Regel aber doch nur da, wo es sich um den Gegensatz des Toten und des Lebendigen, des Zugrundegehens und der Lebensrettung handelt¹⁰⁾. Davon aber liegt im hiesigen Zusammenhang keinerlei Andeutung vor. Der Leser wird daher daran erinnert, daß nicht nur die Menschen, sondern auch die Tiere eine Seele haben und daher Seelen genannt werden können¹¹⁾; und zugleich werden wir dazu angeleitet, das beigefügte „jede“ als eine ausdrückliche Ausdehnung des Begriffs über die Grenzen der Menschen hinaus auf die Tierwelt zu verstehen. Dies kann am wenigsten bei Paulus befremden, welcher wenige Kapitel vorher (Röm. 8, 18—22) die aus der Tierwelt an unser Ohr dringenden Äußerungen des Schmerzes nicht nur als ein Gleichnis menschlichen Leidens und Sehns nach einer besseren Welt anführt, sondern dieselben in eine reale Beziehung zu den noch unerfüllten Hoffnungen der christlichen Gemeinde setzt, indem er sie als eine ihre Erfüllung verbürgende Weissagung auf diese Hoffnungen darstellt. Man wird gegen diese Deutung doch nicht einwenden, daß sie sich mit dem Imperativ „er soll sich unterordnen“ nicht vertrage, weil der Apostel den vernunftlosen Tieren keine Befehle oder Ermahnungen habe geben können. Solchem Einwand gegenüber dürfte man daran erinnern, daß Jesus sogar dem tobenden Wind geboten hat zu verstummen, und daß er den unfruchtbaren Feigenbaum, ihn wie einen Menschen mit du anredend, verflucht hat (Mark. 4, 39; 11, 14), zu schweigen von den Dichtern Israels und der christlichen Kirche, welche nicht nur die Engel, sondern auch „alles was Odem hat“, ja „alle Werke des Herrn“, auch Himmel, Erde und Meer, Berge und Bäume auffordern, in ihre Lobpreisung Gottes miteinzustimmen¹²⁾, was doch nur ein anderer Ausdruck

dafür ist, daß die ganze von Gott geschaffene und regierte Welt eine tatsächliche Verherrlichung Gottes ist (Ps. 19, 2f.; 97, 6). Zur Widerlegung des landläufigen Mißbrauchs von Röm. 13, 1a genügen völlig die angeführten sprachlichen Beweise.

Zu den für die christlichen Leser für diesmal in Betracht kommenden „regierenden Mächten“ geht Paulus, wie gesagt, erst mit dem gegensätzlich betonten Satz (R. 13, 1b) über: die bestehenden (vorgesehenen Behörden aber) sind von Gott verordnet oder eingesetzt. Das ist nach dem Vorgehenden nichts weniger als eine Tautologie. Denn vorher war, ohne daß ein Wort von der Entstehung dieser übergeordneten Obrigkeiten, denen auch die Christen untergeordnet sind, gesagt und ohne daß Gott genannt war, auf die offen vor Augen liegende Tatsache hingewiesen, daß Alles was Mensch heißt, ja sogar alle Lebewesen in der Welt höher stehenden Gewalten unterworfen sind, von deren Willen sie abhängig sind. Das ist eine Naturordnung, der sich kein Lebewesen entziehen kann und, sofern es wie die Menschen und die guten und die bösen Geister Vernunft und sittliche Verantwortlichkeit besitzt, versuchen soll sich zu entziehen. Daß diese Naturordnung, obwohl Paulus sie als auch für die Tierwelt gültig vorstellt, der wir keine sittliche Verantwortlichkeit beimessen, von Paulus in die Form eines Gebotes gefaßt ist, bedarf keiner anderen Entschuldigung, als die in der alten Regel liegt, daß nach der Hauptsache, was hier für Paulus selbstverständlich die Menschen und allenfalls noch die Engel und Teufel sind, der Ausdruck gewählt wird. Übrigens reden auch wir von einem treuen und einem bösen Hunde, von dem störrigen Esel und der falschen Kaze. Man erzählt auch wunderbare Dinge von dem wohlgeordneten Staatswesen der Ameisen¹³⁾, zu denen schon König Salomo sein Volk in die Schule geschickt hat (Sprüche 6, 6f.; 30, 24ff.), wie auch der Bienen. Die Naturforscher nennen Naturgesetze, was doch wenig Ähnlichkeit hat mit den Gesetzen, die Gott oder Menschen dem Menschen gegeben haben, der sie dann entweder beobachtet oder übertritt. Und wenn

alle diese Analogien nicht ausreichten, das Gebot des Gehorsams zu rechtfertigen, bliebe doch schwer verständlich, wie Theologen den fünf Worten an der Spitze von Röm. 13 eine apostolische Weisung über das richtige Verhalten der Christen gegenüber einer mit gewaltsamer Beseitigung der bestehenden Obrigkeit beginnenden und mit Gewalt sich durchsetzenden Staatsumwälzung haben entnehmen mögen. Paulus berührt weder in diesem Satz noch an irgendeiner anderen Stelle seiner Briefe diesen Fall. Selbst die Möglichkeit einer solchen Staatsumwälzung scheint völlig außerhalb seines Gesichtskreises zu liegen. Er hat daher auch keinen Anlaß, die Frage zu beantworten, wie in solchem Fall der Christ sich zu der bis dahin zu Recht bestehenden Obrigkeit und zu der sich an ihrer Stelle setzenden neuen Obrigkeit zu stellen habe. Ebenso wenig fordert er auf zu einer Untersuchung über die sittliche oder rechtliche Zulässigkeit des Weges, auf welchem die bisherige Obrigkeit zu ihrer Stellung gelangt ist, oder auch über die etwaige Berechtigung einer Auflehnung gegen die bestehende Obrigkeit und ihrer Verdrängung durch eine Gewalt, die sich selbst zur Obrigkeit aufwirft. An allen diesen Fragen führt den Paulus der Gang zu seinem Zweck vorüber.

Ausgehend von der unleugbaren Tatsache, daß ein geordnetes und erspriessliches Gemeinschaftsleben in Ehe und Familie, Schule und Erwerbsleben, Staat und Heerwesen nach der Natur dieser Gemeinschaften und der in bezug auf Geschlecht und Alter, Befähigung und Neigung verschiedenen Einzelpersonen ohne Überordnung und Unterordnung, ohne Unterscheidung von Vorgesetzten und Untergebenen, Gebietenden und Gehorchenden unmöglich und sogar undenkbar ist, schreitet Paulus vermittels der für ihn und seine Leser selbstverständlichen Voraussetzung, daß Gott der Schöpfer und Ordner der Welt sei, sofort zu der weiteren Behauptung, daß diese Lebensordnung des Menschheitslebens nicht ohne Gott entstanden, also beispielsweise nicht eine menschliche Erfindung oder Frucht einer auf nur einen Teil der Menschheit, auf ein Volk oder mehrere Völker beschränkten Entwicklung sei, daß also auch die tatsächlich vorhandenen Obrigkeiten als Stiftungen Gottes anzusehen

sind. Hieraus ergibt sich aber sofort auch (B. 2) das Urteil, daß wer der Obrigkeit, d. h. seiner ihm vorgesetzten Behörde oder Person widerstrebt, ebendamit der Verfügung Gottes, deren Wirklichkeit die vorhandenen Obrigkeiten sind, sich widersetzt, und daß daher die sich Widersetzenden sich selbst ein Strafurteil zuziehen werden. Hiemit erst ist Paulus von allgemeinen, man könnte sagen geschichtsphilosophischen Erwägungen zu einer Frage des praktischen Lebens übergegangen und enthüllt damit Anlaß und Zweck der ganzen Erörterung über das Verhalten des Christen zur Obrigkeit. Während er nämlich 13, 1 scheinbar ein völlig neues, aus dem Zusammenhang mit Kap. 12 losgelöstes Thema anzuschlagen scheint, zeigt sich nun, daß 13, 2—8 nach kurzer Unterbrechung durch die theoretischen Sätze von B. 1 vielmehr die sittlichen Vorschriften für das Verhalten der Christen zu ihrer nichtchristlichen Umgebung in 12, 17—21 fortsetzt. Es fehlte, wie man aus diesen Ausführungen des Römerbriefes und noch deutlicher aus dem in Rom—Babel geschriebenen Brief des Petrus an die kleinasiatischen Christen sieht,¹⁷⁾ in Rom, aber auch anderwärts nicht an Christen, welche in dem Hochgefühl ihres Bürgerrechts in einem ewigen Reich, das nicht von dieser Welt ist, eine ablehnende und teilweise feindselige Gesinnung und Haltung gegenüber der nichtchristlichen Welt und dem heidnischen Staat einnahmen. Durch Beschimpfungen, Verspottungen und Verleumdungen seitens der Nichtchristen, auch bereits durch ungerechte Beurteilung in Gerichtsverhandlungen und parteiische Behandlung seitens einzelner Beamten gereizt, vergalteten sie nicht selten Böses mit Bösem und waren zu wenig darauf bedacht, durch Beweisung bürgerlicher Tugenden und gesellschaftlicher Freundlichkeit, sowie durch Pflege alles dessen, was Gott und Menschen gefällt,¹⁸⁾ die Glut des allgemeinen Hasses zu dämpfen, welcher im Herbst des Jahres 64 auf Anstiften des Kaisers Nero wie ein Lavastrom über die Christen von Rom sich ergoß. Solchem unchristlichen und für die Christen selbst gefährlichen, aus einer Mischung von Rachsucht und Furcht vor der unfreundlich gesinnten Obrigkeit hervorgehenden Verhalten nicht weniger Gemeindeglieder tritt Paulus

13, 2—5 entgegen. Das Strafgericht Gottes trifft sie im einzelnen Fall einer Untat in Form der obrigkeitlichen Bestrafung. Denn die von Gott in ihr Amt gesetzten staatlichen Behörden sind auch von Gott dazu berufen, vom Tun nicht des Guten, sondern des Bösen abzuschrecken. Man braucht sie nicht zu fürchten, wird sogar Lob von ihnen ernten, wenn man das Gute tut. Denn in der Ausrichtung ihres Berufes ist die Obrigkeit eine Dienerin Gottes, mit dem Richteramt über die Verbrecher, mit dem *jus gladii*, d. h. der Vollmacht der Entscheidung über Leben und Tod betraut, so daß sie ein Werkzeug des die Missetat treffenden göttlichen Zornes ist. Darum ist es eine Notwendigkeit, auch auf diesem Punkt sich der Obrigkeit zu unterwerfen. Dies soll nicht nur aus Furcht vor dem in dieser Gestalt den Übeltäter erfassenden Zorne Gottes geschehen (vgl. Röm. 1, 18; 2, 8 f.), sondern auch um des Gewissens willen, welches den das Gute wollenden Menschen, vor allem also den Christen verpflichtet, die Träger der obrigkeitlichen Ämter in der Ausübung ihrer amtlichen Pflichten zu unterstützen. Dazu gehört nicht zum wenigsten die gewissenhafte Entrichtung der Steuern und der Zollabgaben (13, 6 f.). Nicht des äußeren Zwanges wegen und widerwillig sollen sie dieselben zahlen, sondern in dem Bewußtsein, daß die Regenten und Magistrate einen von Gott ihnen aufgetragenen, mit großem Kostenaufwand verbundenen, an keinem Tage ruhenden Dienst zum Besten des staatlichen Gemeinwesens auszurichten haben. „Sie sind die Liturgen Gottes“. Die Träger der Verwaltungsämter wie des Richteramtes haben aber auch als Personen Anspruch darauf, daß alle Staatsangehörigen sie fürchten und ehren, und auch auf sie bezieht sich das Gebot der Nächstenliebe, deren Betätigung eins ist mit der Erfüllung aller Gesetze¹⁶).

Angesichts dieser Fülle von Anweisungen für das Verhalten der Christen zum staatlichen Leben, die für alle Zeiten in keiner christlichen Sittenlehre fehlen dürfen, ist allerdings die Frage berechtigt, wie Paulus es fertig gebracht hat, eine so ideale Darstellung nicht nur von dem Beruf der staatlichen Behörden, sondern auch von der tatsächlichen Wirksamkeit der zu seiner Zeit vor-

handenen Inhaber der obrigkeitlichen Ämter zu geben. Es kann ihm ja nicht unbekannt gewesen sein, welche Erpressungen zum Zweck ihrer eigenen Bereicherung schon in den Zeiten der Republik manche Provinzialstatthalter sich hatten zu Schulden kommen lassen. Die Missetaten eines Pilatus, die von seinem römischen Vorgesetzten mit seiner Absetzung bestraft wurden, waren weltkundig. Paulus würde dem vernichtenden Urteil, das Tacitus über den Prokurator Felix gefällt hat¹⁷⁾, schwerlich widersprochen haben; denn er selbst fühlte sich veranlaßt, diesem hohen Beamten, in dessen Hand sein Schicksal gelegt war, eine eindrucksvolle Predigt „über Gerechtigkeit und Keuschheit und das zukünftige Gericht“ zu halten (Apg. 24, 25). Lukas bemerkt außerdem noch (B. 24), daß Felix gleichzeitig den Paulus seine Geneigtheit merken ließ, ihn gegen Zahlung einer ansehnlichen Geldsumme freizusprechen, und andererseits aus Gefälligkeit gegen die Juden und seine Gemahlin, die Prinzessin Drusilla den Prozeß gegen Paulus zwei Jahre hindurch verschleppte. Auch dem Hohenpriester, der im Zorn über ein erstes Wort der Verteidigung des Angeklagten völlig aus der Rolle des Richters fällt, sagt Paulus mit unübertrefflicher Offenheit seine Meinung (Apg. 23, 3). So offenbar ungesetzlich verfahrende Richter und Beamte wie die genannten waren jedoch bei Römern und Juden Ausnahmen von der Regel. Paulus machte auch bessere Erfahrungen z. B. mit dem Prokonsul Gallio in Korinth, dem Bruder des Philosophen Seneca, der ihn gegen die fanatischen Anklagen der Judenthats in Schutz nahm, ohne daß Paulus genötigt war, sich dagegen zu verteidigen (Apg. 18, 12—17). Auch die Magistrate der römischen Kolonie Philippi, die auf die vom Pöbel unterstützte Anklage eines Bürgers hin den Paulus und den Silas mit körperlicher Züchtigung und Gefängnis bestraft hatten und sie anderen Tages als Landstreicher aus der Stadt verweisen wollten, sahen sich durch die Berufung des Paulus auf sein römisches Bürgerrecht sofort veranlaßt, sich persönlich ins Gefängnis zu begeben, sich zu entschuldigen, und die Missionare abzuholen mit der höflichen Bitte, zur Vermeidung von Unruhen die Stadt zu verlassen¹⁸⁾. Als römischem Bürger von

Geburt, womit damals noch sehr wertvolle Privilegien verbunden waren, lag es dem Paulus näher als anderen Christen jener Zeit, die Wohltaten zu würdigen, welche die geordnete Verwaltung, die an das Gesetz gebundene Rechtspflege und der innere Friede im römischen Kaiserreich allen seinen Angehörigen darboten. Im Gegensatz zu der vorangegangenen Zeit der alles in Frage stellenden, den Staat zerreisenden Bürgerkriege, schien mit der Regierung des Augustus ein goldenes Zeitalter des Friedens, der Ordnung und der Gerechtigkeit für alle Welt angebrochen zu sein. Wie Vergil in seiner 4. Ekloge 40 Jahre v. Chr. die erste Morgenröte dieses Zeitalters begrüßte, so pries Philo von Alexandrien etwa 40 Jahre n. Chr. den Augustus in den überschwänglichsten Ausdrücken als den Vertilger aller Übel in der Welt, als einen alle Krankheiten der Hellenen und Barbaren heilenden Arzt, als Befreier aller vor dem unfreien Städte, als Stifter und Hüter des Friedens unter den Völkern, der durch Verbreitung der höchsten d. h. der hellenischen Kultur auch die wilden Völker gezähmt, allen das ihnen Zukommende zuerkannt, während seiner langjährigen Regierung in verschwenderischer Fülle Gnadenbezeugungen ausgeteilt und nichts Gutes und Schönes für sich zurückbehalten habe¹⁹⁾. In demselben Zusammenhang redet Philo zwar sehr viel maßvoller, aber doch ähnlich von der 23 jährigen Regierung des Tiberius. Auf die kurze Regierung des Caligula, der in seiner wahnsinnigen Selbstvergötterung allen frommen Juden und Christen nur ein Gegenstand des Abscheus sein konnte, folgte die des Claudius, der in die früheren humaneren Wege einlenkte, die Augustus zuerst eingeschlagen hatte. Als Paulus den Römerbrief schrieb, regierte bereits Nero, aber er war noch nicht der Muttermörder und Christenverfolger geworden, als welcher er in der Erinnerung des christlichen Volkes fortlebte und in etwas späterer Zeit zum Antichrist wurde, dessen Wiederkehr zu erwarten sei. Paulus dagegen und die christlichen Propheten seiner Zeit sahen in dem römischen Kaiserstaat und seiner Rechtsordnung die das Kommen des Antichrists, „des Menschen der Gesetzlosigkeit“ zur Zeit noch aufhaltende Macht und

in dem jeweiligen Kaiser die persönliche Verkörperung dieser die persönliche Verkörperung dieser die Offenbarung und volle Entwicklung der Gesetzmäßigkeit niederhaltenden Gewalt ²⁰⁾, welcher die Christen Dank, Ehrerbietung und, wie schon oben gezeigt wurde, Liebe und Förderung ihrer Aufgaben schuldig sind.

Dieser Pflicht kommen sie schon dadurch nach, daß sie den Gesetzen und Anordnungen des Staates treuen Gehorsam leisten. Auf eine andere Form für die Erfüllung der Pflicht weist Paulus 1 Tim. 2, 2 ff., das ist das Gebet der Gemeinde. Die Gemeinde soll in ihren Gottesdiensten fürbittend und dank sagend nicht nur der eigenen Angelegenheiten oder auch der besonderen Sorgen und Nöte sowie der erfreulichen Lebensführungen nur der Mitchristen gedenken, sondern aller Menschen. Besonders hervorgehoben aber werden die „Könige ²¹⁾ und Alle, die sich in hervorragender Stellung befinden“. In dieser Mahnung stehen die „Bitten, Gebete, Fürbitten“ voran und sind durch drei sich gegenseitig ergänzende Begriffe stark betont, aber es folgen doch an vierter Stelle auch „Dank sagungen“. Wie alle Bitte von Dank begleitet und getragen vor Gott gebracht werden soll (Phil. 4, 6), so auch das Gebet für die Regenten und die sämtlich ihnen untergeordneten, den Christen aber vorgesetzten Beamten und Behörden. Es ist also vorausgesetzt, daß die Staatsverwaltung und Rechtspflege im römischen Reich den Christengemeinden Anlaß zum Dank gegen Gott gebe. Das größere Gewicht aber legt Paulus, wie gesagt, auf die Fürbitte für die Obrigkeiten. Sie bedürfen als schwache Menschen der Fürbitte aller ihrer Untergebenen, die beten können, damit sie ihren schweren Beruf in der Gott gefälligen und den Untertanen zuträglichen Weise ausüben können. Auch hier wie Röm. 13 trägt der Apostel kein Bedenken, zur Erfüllung der Pflichten gegen die Obrigkeit zu ermuntern durch den Hinweis auf den Gewinn, welchen solche Pflichterfüllung dem, der sie leistet, einträgt. Als Zweck der Gebete, welche die Gemeinde für die Obrigkeiten verrichten soll, nennt er zunächst, „daß wir (nämlich die Christen) ein ruhiges und stilles Leben in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit führen können“. Die

fromme Gesinnung und der sittenreine Wandel der Christen werden hier nicht in eine Linie gestellt mit dem ruhigen und stillen Leben, das sie wie alle Menschen zu führen wünschen, als ob zum Beruf der Obrigkeit die Fürsorge für das Eine wie das Andere gehörte²²⁾. Was Paulus hier als Zweck und Ziel der Fürbitte für die Obrigkeit hinstellt, ist vielmehr dies, daß die Obrigkeit den Christen Duldung und Schutz gegen den Fanatismus des Pöbels und die Ungerechtigkeit eigenmächtiger Richter gewähre, so daß sie in und bei oder auch trotz²³⁾ allen Betätigungen christlicher Frömmigkeit und Sittlichkeit eines ungefährdeten und stillen Lebens sich erfreuen. Der Sinn der hierauf abzielenden Fürbitte ist also, daß Gott, der die Herzen der Könige wie aller Menschen wie Wasserbäche lenkt (Prov. 21, 1; Ps. 33, 15), dem Regenten freundliche und friedliche Gesinnungen gegen die Christen einflöße, wozu auch das ein wirksames Mittel ist, daß Gott sie zum Lohn der gerechten Behandlung der Christengemeinden in ihrer Regierungstätigkeit segnet. Wie diese Mahnung des Apostels von den besonnenen Gliedern und Vorstehern der nachapostolischen Gemeinde aufgefaßt und befolgt worden ist, veranschaulicht am besten das schöne Gebet für die Obrigkeit, das der Römer Clemens, dem „noch die Predigt der Apostel im Ohr klang und ihre Überlieferung vor Augen stand“²⁴⁾, seinem Brief an die korinthische Gemeinde um das Jahr 95 einverleibt hat. In diesem ausführlichen, im Auftrag und Namen der römischen Gemeinde verfaßten und von zwei Mitgliedern derselben nach Korinth überbrachten Schreiben finden wir an manchen Stellen Nachklänge der neutestamentlichen Aussagen über die Stellung der Christen zur heidnischen Obrigkeit, vor allem aber in dem warmherzigen, stellenweise überschwenglichen Gebet, in welches der Brief gegen den Schluß hin übergeht, eine geradezu vorbildliche Aneignung der Anschauungen und Anweisungen des Paulus über diese Frage. Diese sind jedoch mit dem bis dahin Gesagten noch nicht erschöpft.

Paulus bleibt (1 Tim. 2, 1—7) bei seinem Gegenstand, stellt ihn aber unter einen neuen Gesichtspunkt, indem er von der all-

seitigen Erweisung christlicher Frömmigkeit und Ehrbarkeit, von der er eine wohlwollende und gerechte Behandlung der Gemeinde seitens der Regierenden erhofft, sagt (v. 3): „Dies ist schön und wohlgefällig (nicht nur vor den Menschen, sondern auch) vor Gott unserem Retter, welcher will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. Denn (nur) Einer ist Gott, (nur) Einer auch Mittler zwischen Gott und Menschen, der Mensch Christus Jesus, der sich selbst als Lösegeld für alle gegeben hat, (welches ist oder „so lautet“) das zu seinen Zeiten (verkündigte) Zeugnis²⁵⁾, für welches ich als ein Prediger und Apostel bestellt wurde — ich sage die Wahrheit, ich lüge nicht — als ein Lehrer der Heidenvölker in Glaube und Wahrhaftigkeit“. Wie in diesen Sätzen durch fünfmalige Wiederholung des Wortes „alle“ die Könige und ihre hohen Beamten mit großem Nachdruck dem ganzen Menschengeschlecht eingereicht und gegenübergestellt werden, so wird in diesen Sätzen auch der größte Nachdruck gelegt auf die Universalität des auf Errettung der Menschen aus der Schuld der Sünde und der Strafe des Todes gerichteten Gnadenwillens Gottes und auf seine Bezeugung dieses Willens Gottes schon durch die alten Propheten²⁶⁾, vor allem aber durch Paulus selbst als den berufenen Heidenmissionar. Nach Apg. 9, 15 ist er schon bei Gelegenheit seiner Bekehrung in erster Linie auf die Bezeugung vor Heiden und Königen hingewiesen und auch später wiederholt hieran erinnert worden (Apg. 22, 21; 23, 11; 27, 24). Als er sich vor dem römischen Procurator Festus und dem jüdischen König Agrippa zu verantworten hatte, bemühte er sich eifrig, unter Berufung auf Gesetz und Propheten den König von der Wahrheit seines Zeugnisses von Christus zu überzeugen und antwortet auf dessen scherzhafte Bemerkung: „Es fehlt nicht viel daran, daß du einen Christen aus mir machst“ mit seiner Ironie, aber doch vollem Ernst: „Ich möchte wohl zu Gott beten, daß durch Geringes oder Großes nicht nur du, sondern Alle, die mich heute hören, solche Leute wie ich würden, abgesehen von diesen Ketten“²⁷⁾. Also um die Bekehrung eines Königs und eines hohen Verwaltungsbeamten samt ihrem beiderseitigen Gefolge wäre Paulus

geneigt und bereit Gott anzurufen, wenn er nur sicher wäre, daß sie es ernst nehmen mit ihrem Interesse an seiner Verkündigung. Dann kann auch nicht zweifelhaft sein, warum Paulus in seiner Anweisung zur Fürbitte für alle Menschen, besonders aber für Könige und hohe Amtsträger so ausführlich und nachdrücklich davon redet, Gott wolle, daß alle Menschen gerettet werden und daß sie, um gerettet zu werden, zur Erkenntnis der seligmachenden Wahrheit gelangen, welche in dem Evangelium von der durch Christus vermittelten Weltversöhnung mit Gott bezeugt ist, besonders deutlich aber in der Predigt des Apostels und Lehrers der Heidenvölker allen Menschen, Heiden wie Juden, Hellenen und Barbaren, Hoch und Niedrig ²⁸⁾, zugänglich gemacht worden ist. In dem vorliegenden Zusammenhang ist damit gesagt, daß die christlichen Gemeinden in ihren Gottesdiensten für die Ausbreitung des Evangeliums und die Bekehrung aller noch unbefehrten Menschen, besonders aber der heidnischen Machthaber und hohen Beamten beten sollen. Dies ist ein dritter Gesichtspunkt, unter welchen Paulus mit den Worten „ich ermahne vor allem anderem zum Gebet“ die Fürbitte für die Obrigkeit stellt. Sie ist nicht nur ein Ausdruck des schuldigen Dankes für den Rechtsschutz, welcher den Christen wie allen anderen Staatsangehörigen in der Regel von den Obrigkeiten gewährt wird, und neben einem frommen und ehrbaren Lebenswandel ein Mittel, den Regierenden und Beamten freundliche Gesinnungen gegen die Christen einzuslößen, sondern auch eine Betätigung der auf das Heil aller Menschen und somit auf deren Bekehrung zum Christenglauben abzielenden Nächstenliebe.

Daß auch hiemit der Gegenstand noch nicht erschöpft ist, beweist schon die Art der Anknüpfung des folgenden Abschnittes B. 8—15. Als eine Folgerung aus den bis dahin entwickelten allgemeinen Grundsätzen gibt sich der Satz: „Ich wünsche also, daß die Männer beten an jedem Ort, d. h. in allen Gemeinden ²⁹⁾ reine, d. h. priesterlich geweihte Hände aufhebend ohne Born und Zweifel“. Die Männer, die als Vorbeter gedacht sind, sollen darauf bedacht

sein, daß an den Händen, die sie zum Gebet erheben (vgl. 1 Kön. 8, 15. 22), keine Schuld treulosen oder gewalttätigen Handelns hafte, und daß sie in ihren Herzen keinem Borne über erlittenes Unrecht oder zweifelnder Erwägung ihrer Pflicht zur Unterordnung unter die Vorgesetzten Raum geben. Die entsprechenden Anweisungen für die Frauen B. 9—15 beginnen gleichfalls mit Worten, die an die äußere Haltung, in der sie an der Gebetsversammlung teilnehmen, erinnern und sittliche Forderungen daran anknüpfen. Weder im unsauberen Arbeitskleid, noch in kostbaren Gewand (vgl. Jak. 2, 2 f.) und eitlem Putz, sondern in anständiger und sittsamer Kleidung sollen sie sich dabei einfinden, wie es sich für Frauen schickt, welche nicht durch leere Worte, sondern durch gute Werke ihre fromme Gesinnung an den Tag legen. Sie haben nicht gleich den Männern, etwa abwechselnd mit ihnen, als Vorbeterinnen aufzutreten. Das zweimalige, die Anweisungen in c. 2, 11 u. 12 „in ruhiger Stille“ schließt alles Reden der Frauen im Gemeindegottesdienst aus. In diesem sollen sie sich durchaus empfangend verhalten, also auch das Gebet, das einer der Männer laut spricht, schweigend mitbeten. Das Lehren vor versammelter Gemeinde statt des den Frauen geziemenden stillschweigenden Lernens wird unter den im Gottesdienst laut werdenden Kundgebungen nur besonders hervorgehoben und den Frauen schlechthin untersagt, als eine nicht zu duldennde Anmaßung selbstherrlicher Unabhängigkeit vom Mann⁸⁰). Dagegen wird ihnen als das Feld ihres Sonderberufs und der Betätigung aller christlichen und menschlichen Tugenden in derselben das häusliche und eheliche Leben angewiesen, und zwar unter Hinweis auf die in der Schöpfung von Mann und Weib begründete Naturordnung und auf die durch die Geschichte des Sündenfalls veranschaulichte Gefahr der Emanzipation der Frauen.

Weitaus das Meiste von dem, was bis dahin den Briefen des Paulus als Zeugnis für seine Anschauung von dem richtigen inneren und äußeren Verhalten der Christen zur Staatsordnung entnommen wurde, findet, wie schon im einzelnen bemerkt wurde, einen teilweise wörtlich anklingenden Widerhall im

ersten Brief des Petrus ³¹⁾. Daneben aber fehlt es nicht an eigenen Gedanken und besonders zutreffendem Ausdruck. Dahin ist es z. B. zu zählen, wenn die übergeordneten Gewalten, welchen man sich unterwerfen soll, 2, 13 mit den Worten „jedem menschlichen Geschöpf“ und „um des Herrn willen“ ausgedrückt wird, daß trotz der Zugehörigkeit der Staatsgewalt zu den natürlich menschlichen Einrichtungen es für die Christen um Christi willen Pflicht sei, ihren Anordnungen sich zu fügen, ein Satz, welcher sofort begründet wird durch den Röm. 13, 1—4 ausgeführten Gedanken von der vorhandenen Obrigkeit als der Dienerin Gottes. Noch bedeutsamer sind die zwischen die Einschränkung der allgemeinen Pflicht, durch Gehorsam gegen die Obrigkeit und Guthandeln die gegen die Christen ausgestreuten Verleumdungen zum Schweigen zu bringen, und die darin beschlossenen einzelnen Forderungen (V. 17 f.) gestellten Worte „als freie Menschen und nicht als solche, welche die Freiheit als Deckmantel der Schlechtigkeit gebrauchen, sondern als Gottes Knecht“ ³²⁾. Frei sind die Christen, weil Christus sie befreit hat, nicht nur von der Schuld der Sünde und dem unvermeidlichen Zwang zum Sündigen sowie von der unentrinnbaren Notwendigkeit des Sterbens ³³⁾, sondern auch von allen durch menschliche Vermittlung einzelnen Völkern und Staaten gegebenen Gesetzen mit Einschluß des mosaischen ³⁴⁾, und von allen durch menschliche Stiftung entstandenen Gesellschaftsformen wie z. B. vom Sklavenstand ³⁵⁾. Sie sind Glieder eines überweltlichen Gemeinwesens geworden, Söhne und Erben Gottes und Miterben Christi. Andererseits sind sie Gottes Knechte, solange sie in diesem irdischen Leben stehen, und zwar nicht nur rücksichtlich des innerkirchlichen Lebens, in bezug auf welches die Apostel sich selbst und ihre Glaubens- und Berufsgenossen häufig sowohl Gottes als Christi Knechte nennen und nennen lassen ³⁶⁾, sondern erst recht in bezug auf das Verhältnis der Christen zu der außerchristlichen Welt, weil sie als Erdenbürger der durch die Schöpfung begründeten und durch die Weltregierung Gottes weiter entwickelten Ordnung des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens und somit dem allen Menschen geltenden

Willen Gottes unterworfen sind. Dies ist aber nicht etwa eine erst in der Zeit, da die Christenheit sehnsüchtig nach der Aufrichtung der vollen Königsherrschaft Gottes und Christi ausschaute, unter dem Druck der äußeren Verhältnisse oder gar durch Paulus erfundene Lehre, sondern ist in der Lehre Jesu begründet. Durch die von Jesus verkündigte Wahrheit werden die ihm im Glauben sich zuneigenden Hörer seiner Predigt, wenn anders sie hieran festhalten, von der Knechtschaft der Sünde zur Freiheit der Kinder Gottes geführt (Joh. 8, 31—36), und für seine Jünger erscheint zuletzt, trotz all ihren Schwachheiten, der Name „Knechte“ im Verhältnis zu ihrem Meister nicht mehr zutreffend, sondern kann besser durch den Namen „Freunde“ (Joh. 15, 8—17) oder, da sie durch Jesus, den Sohn Gottes, freie Kinder Gottes geworden sind, durch „Brüder“ Jesu ersetzt werden (Joh. 20, 17). Daß aber diese Freiheit der Christen als Kinder Gottes ihre freiwillige Unterordnung unter die Anordnungen der irdischen Obrigkeiten nicht ausschließt, sondern vielmehr in derselben sich betätigen soll, lehrt Jesus den Petrus durch Wort und Tat Matth. 17, 24—27. Und es ist doch wohl kein Zufall, daß nirgendwo anders im N. T. als in einem Brief des Petrus diese Lehre, in den wenigen Worten: „Als die Freien . . ., aber als die Knechte Gottes“ uns wieder begegnet⁸⁷⁾. Nach dieser Erzählung sind Jesus und Petrus Söhne des Gottes, für dessen Tempel und Gottesdienst die jüdische Obrigkeit die Tempelsteuer einfordert. Jesus nennt diesen Tempel wohl seines Vaters Haus (Joh. 2, 16), aber er und seine Jünger bedürfen des Tempels nicht⁸⁸⁾; sie können überall beten und jederzeit Gottesdienst halten, auf jedem beliebigen geweihten oder ungeweihten Berge, oder auch im Garten, am Fuß des Ölbergs, einsam im Kämmerlein des eigenen Hauses, oder gemeinsam im schönen Saal des befreundeten Hausbesizers. Und dennoch besuchen sie den Tempel, feiern die Feste mit, beobachten die Kultusvorschriften. So zahlen sie auch regelmäßig die Tempelsteuer. Die prüfende Frage der Steuereinnahmer, ob Jesus dies gleichfalls tue, beantwortet Petrus mit einem runden Ja. Durch das Gleichnis von der Steuer- und Zollfreiheit der kaiserlichen

Familie und der Fürstentinder überhaupt bringt Jesus dem Petrus zum Bewußtsein, daß sie beide als Söhne Gottes an sich nicht dazu verpflichtet wären, weil dieses ihr Verhältniß zu Gott in keiner Weise durch den Tempelkultus vermittelt ist. Trotzdem befiehlt er dem Petrus, die erforderliche, auf wunderbarer Weise herbeigeschaffte Geldsumme als Steuer für sie beide zu zahlen, „damit wir ihnen keinen Anstoß geben“. Der Verleumdung Jesu als eines unfrohen Gesetzesübertreters, wodurch seine Feinde, insbesondere die jüdischen Machthaber in Jerusalem, ihm den Weg zu den Herzen seines Volkes zu versperren suchten, wollte er und sollten seine Jünger, soweit an ihnen lag, dadurch entgegenwirken. Also aus herzlicher Liebe zu seinem Volk und anerzogener Anhängigkeit an den Tempel und Kultus Israels, dessen Wächter und Priester je länger je mehr seiner scharfen Kritik unterlagen, an dem aber auch die Frommen im Lande mit ganzer Seele hingen³⁹⁾, handelte und lehrte Jesus so bis zum Ende seines Erdentages. Eben damit aber bewährt er sich auch als „der Knecht Gottes“, der zunächst seinem Volk verheißen und gesandt ist, um hernach ein alle Völker erleuchtendes Licht zu werden⁴⁰⁾. Er verliert und verleugnet seine Freiheit als Gottessohn nicht, sondern betätigt sie, indem er auf ihren Gebrauch zeitweilig verzichtet, um seinem Volk, welches Gott zu besonderem Verufe erwählt hat, in den Formen des von Gott diesem Volk gegebenen Gesetzes zu dienen. Dazu gehört aber auch die Unterordnung unter die Träger der obrigkeitlichen Gewalt.

Auch manches Wort Jesu hat man in ähnlicher Weise wie Worte des Paulus mißdeutet, um sich der verpflichtenden Kraft seines Vorbildes und seiner Anweisungen in bezug auf das Verhalten zur Obrigkeit, zu den Staatsgesetzen und der natürlichen Ordnung der menschlichen Gesellschaft zu entziehen. Gewiß ist es ein gewaltiges Wort von grundlegender Bedeutung für alle Christen und besonders für diejenigen unter ihnen, welche in Staat oder Kirche oder in beiden Gebieten zugleich eine regierende Stellung einnehmen, welches Jesus in dreifacher Wiederholung dem römischen Prokurator auf die Frage, ob er „der König der Juden sei“ zur

Antwort gegeben hat: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ oder in genauerer Übersetzung: „Mein Königreich ist nicht aus dieser Welt“⁴²⁾. Und weiter: „Wenn mein Königtum aus dieser Welt stammte, würden meine Diener kämpfend darum ringen, daß ich nicht den Juden ausgeliefert werde. Nun aber stammt mein Königtum nicht von hier“. Niemand, der an Jesus als den von Gott zur Herrschaft über die Welt berufenen König glaubt, kann die Wahrheit dieser Sätze bezweifeln. Jesus ist nicht, wie die auf ihn weissagenden Typen des A. T. als König auf Zion eingesetzt (Ps. 2, 6; 110, 2), sondern als ein Knecht Gottes in die Welt gesandt, damit er in der Welt den Willen Gottes durchs Wort bezeuge und durch Tun und Leiden ins Werk setze, so daß alle, die aus der Wahrheit sind, die befreiende und beseligende Kraft dieses Zeugnisses an ihren Herzen erfahren (Joh. 18, 37; 3, 21). Überweltlichen Ursprungs wie er selbst ist auch das Gottesreich, das er zwar in Knechtsgestalt, aber doch als ein geborener König auf Erden herstellen und als König im Namen seines himmlischen Vaters verwalten soll. Zunächst gründet er es nur als einen innerlichen Bund der Seelen, als eine Religionsgemeinde, deren Glieder nach dem Vorbild und Gott ihres Stifters auf jeden Versuch verzichten sollen, durch äußere Gewalt sich in der irdischen Welt zu behaupten und sich auszubreiten (vgl. Matth. 26, 51—54; Joh. 18, 10 f. 36). Aber gleichgiltig verhält sich dieses Königtum und Königreich Gottes und Christi doch keineswegs zur Erde und zum irdischen Leben. Seine Gestalt in der kurzen Epoche seiner Gründung ist noch nicht die endgiltige. Von diesem Standort aus spricht Jesus von seiner Gemeinde als einem geordneten Hauswesen, welches er in Zukunft, nämlich mit und nach seiner Auferstehung erbauen werde, und auch dieses Gebäude nennt er das Himmelreich⁴²⁾. Sein Schauplatz ist die diesseitige Welt. Eben dies gilt auch von der dritten Stufe der Entwicklung des Reiches Gottes und Christi, welche erst dann erreicht wird, wenn der Herr wiederkommt. Bis dahin betet die Gemeinde auf Erden in den drei ersten Bitten des Vaterunsers um das Kommen der Gotte Herrschaft zur Erde (Matth. 6, 9 f.)

oder, was dasselbe sagt, mit dem letzten Wort N. T. um das Kommen Jesu. Wenn diese Bitte erhört wird, wird auch die Verheißung Jesu sich erfüllen, daß die Sanftmütigen, die keine Gewalt gebraucht haben um Herren in der Welt zu werden, die Erde in Besitz nehmen werden (Matth. 5, 5). Die in der christlichen Volkssprache mit dem Wort „Himmelreich“ verbundene Vorstellung bedeutet eine nicht unbedenkliche Abirrung von den Anschauungen Jesu und der Apostel, und die Berufung auf Joh. 18, 36 zur Begründung der Mahnung, sich möglichst wenig an den politischen Welthändeln zu beteiligen, ist unstatthaft.

Nicht minder die Berufung auf Luk. 12, 13 f. Wenn der Mann, welcher den Herrn bat, er möge seinem Bruder sagen, daß er die Erbschaft mit ihm theile, einer der an ihn gläubigen Jünger gewesen wäre, und wenn derselbe mit der Absicht, einen unter leiblichen Brüdern besonders unerfreulichen Erbschaftsprozess zu vermeiden, ihn gebeten hätte, er möge seelsorgerlich auf den Bruder einwirken um ihn zu einem billigen Abkommen zu bewegen ⁴³⁾, würde Jesus ihm nicht geantwortet haben: „Mensch, wer hat mich als Richter oder Erbschlichter über euch gesetzt“. Der Herzenskundige erkannte vielmehr, wie sich aus der folgenden Ansprache an alle Anwesenden ergibt (L. 15—21), daß dieser Mann aus der Volksmenge in gewissenloser Geldgier das Ansehen, welches Jesus beim Volke genoß, benutzen wollte, um im Streit mit seinem Bruder möglichst großen Gewinn herauszuschlagen. Darum mußte Jesus seine Zumutung zurückweisen, wenn er sich nicht dem gerechten Vorwurf aussetzen wollte, die einst Moses sich zugezogen hatte, als er, ohne den Beruf dazu zu besitzen, sich anmaßte, als Richter zu handeln und zu reden ⁴⁴⁾. Jesus fühlte überhaupt nicht den Beruf in sich, zur Zeit seines Erdenlebens Menschen zu richten, obwohl er Anlaß genug dazu hatte ⁴⁵⁾, geschweige denn in solchen Rechtsfällen weltlicher Art, für welche Richter genug bestellt sind. Sein Beruf war nur der, den Gnadenwillen Gottes über die sündige Menschheit zu verkündigen und zu verwirklichen. Er ehrt den Beruf des weltlichen Richters, indem er die Zumutung zurückweist, in dessen Amt überzugreifen.

Wie sein Vorläufer Johannes die wegen ihrer Erpressungen allgemein verhaßten Zollbeamten und die wegen ihrer Gewalttätigkeiten gefürchteten Soldaten nicht angewiesen hatte, ihren Beruf zu wechseln, sondern in den Schranken desselben Treue zu beweisen (Luk. 3, 12—14), so hat auch Jesus den Hauptmann und den königlichen Hofbeamten von Kapernaum, die oberen und unteren Zollbeamten nicht in ihren staatlichen Berufen irre gemacht, sondern ihres Glaubens sich erfreut⁴⁰⁾. Jesus ehrt auch die in der Schöpfung begründeten natürlichen Ordnungen, denen er untergeordnet ist. Er, der Ehe-lose, wahrt die Würde der lebenslänglichen Eihe gegen die Pharisäer, welche die Konzessionen des mosaischen Gesetzes zur Rechtfertigung ihrer leichtfertigen Behandlung der Ehefragen mißbrauchten, durch Berufung auf die Schöpfungsgeschichte Matth. 19, 3—9; 5, 27—32. Er verharrte in der Unterordnung unter seine Eltern, als er bereits zu einer Höhe der Gotteserkenntnis und zu einer Tiefe bewußter Gemeinschaft mit Gott herangereift war, welche die Theologen von Beruf anstaunten und seine Eltern niemals erreichen konnten (Luk. 2, 51). Das hinderte ihn aber nicht, gleich beim Beginn der Betätigung seines Sonderberufs seine Mutter in die Schranken ihres weiblichen und mütterlichen Berufes zu verweisen (Joh. 2, 4). Er war ein Lehrer ohnegleichen hielt sich aber streng an den ihm von Gott erteilten Lehrauftrag, lehrte weder Astronomie noch Medizin noch literarische Kritik des A. T., und bei aller Schärfe der Kritik, welche er an der Lehrweise und der Lebenshaltung der pharisäischen Schriftgelehrten übte, erkannte er an deren Eifer um die Gerechtigkeit vor Gott und wies seine Jünger wie die ihm zuhörende Volksmenge an, Alles zu tun, was jene Inhaber des Lehrstuhls Moses lehren und gebieten Matth. 23, 1f. 23.

Dem entspricht auch seine Stellung zu den vorgesetzten Obrigkeiten im engeren Sinne. Die Frage, welche nach Luk. 20, 20—26 und beinah gleichlautend Matth. 22, 15—22; Mark. 12, 13 die Beauftragten des Synedriums, also der obersten jüdischen Behörde ihm mit schmeichelhafter Ansprache vorlegten, um ihm Schwierigkeiten zu bereiten: ob es für den frommen Israeliten erlaubt, mit

dem Wandel auf dem Wege Gottes verträglich sei, die vom Kaiser auferlegte Kopfsteuer zu zahlen, stand seit lange auf der Tagesordnung. Schon um die Zeit der Geburt Jesu hatte Judas der Galiläer diese Frage verneint und eine bewaffnete Bande um sich gesammelt, mit der Losung, daß es überhaupt eines Israeliten unwürdig sei, außer und neben Gott noch menschliche Herren sich gefallen zu lassen⁴⁷⁾. Ebenso entschieden bejaht Jesus die ihm vorgelegte Frage, indem er sich eine römische Münze, die auf der einen Seite das Bild des Kaisers, auf der anderen dessen Namen trägt, sich zeigen läßt und sie als ein Sinnbild der tatsächlichen Zugehörigkeit der jüdischen Bevölkerung Palästinas zum römischen Reich deutet⁴⁸⁾. Dadurch erinnert er sowohl an den Rechtsschutz für Handel und Wandel, den das trotz mancher Unregelmäßigkeiten einzelner Beamter und Vasallenfürsten wohlgeordnete Reich seinen Untergebenen gewährt, als an die daraus sich ergebende Pflicht, den Kaiser durch Erfüllung seiner Steuerforderungen in der Erfüllung seines Regentenberufs zu unterstützen. Mit dem Wort: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist“ verurteilte er die Empörer, die dem Kaiser die Steuer verweigern und ihn überhaupt nicht als ihren Oberherrn auf dem Gebiete seines Amtes anerkennen und behauptet die Verträglichkeit dieses Gehorsams gegen die irdische Obrigkeit mit der Erfüllung der Pflichten des Israeliten, Gott die Ehre zu geben, die ihm allein gebührt, nämlich die Anbetung Gottes als des ewigen Königs aller Könige. Damit ist der Unterordnung unter die irdische Obrigkeit ein für allemal eine Schranke gezogen gegenüber der heidnischen Vergötterung der großen Weltherrscher⁴⁹⁾. Viel weitgreifender noch ist die Einschränkung des Gehorsams gegen alle menschliche Obrigkeit durch das über alle menschlichen Gesetze erhabene, von Gott in die Herzen selbst der ernstgesinnten Heiden und noch viel mehr der Juden und Christen eingeschriebene und vom Gewissen bezeugte Gesetz des Guthandelns (Röm. 2, 15). Denn dieses Gesetz gestattet nicht bloß die Verweigerung des Gehorsams gegen die Obrigkeit, wenn sie ein unsittliches Handeln verlangt, sondern gebietet sie.

Der Grundsatz, daß man Gott mehr zu gehorchen habe, als den Menschen, welchen die Apostel den Verbotten und Drohungen des Synhedriums gegenüber geltend machen (Apg. 4, 19; 5, 29), ist von Jesus nicht mit diesen Worten ausgesprochen, aber doch in mannigfaltigen Formen verkündet worden⁵⁰). Damit ist jede unwürdige Unterwerfung unter die Anordnungen der weltlichen Obrigkeiten und unter die „allerhöchsten“ Personen der Regierenden ausgeschlossen. Dem entspricht auch das Verhalten Jesu. Mit unvergleichlichem Freimut und doch mit Vermeidung jedes beleidigenden oder herausfordernden Wortes redet er zu Pilatus, oder verweigert ihm auch die Antwort. Zumal an der Hand der Erzählung des Johannes sieht jeder Leser, der sich noch einigen Sinn für Menschenwürde bewahrt hat, mit inniger Befriedigung, wie der charakterlose, jedes Sinnes für Recht und Wahrheit bare, mit seiner Macht über Leben und Tod prahlende und doch vor den Vertretern des Synhedriums zitternde Beamte vor der schlichten Größe Jesu haltlos und hilflos zusammenbricht⁵¹). Jesus sieht hinter dem unwürdigen Vertreter der Staatsgewalt nicht nur den Kaiser, der ihn zum Prokurator ernannt hat, sondern hinter und über dem Kaiser den weltregierenden Gott, dessen Werkzeug Pilatus wird, indem er die Kreuzigung Jesu anordnet. Ähnlich verhält sich Jesus bei den Verhören vor seinem Landesfürsten Herodes Antipas, den er überhaupt keiner Antwort würdigt (Luk. 23, 9 vgl. 13, 31—33), vor dem gewesenen Hohenpriester Hannas (Joh. 18, 19 ff.) und dem regierenden Hohenpriester Kajaphas (Luk. 22, 66 ff.; Matth. 26, 59 ff.), denen er Rede und Antwort steht. Aber den Ratsdiener, der ihm wegen angeblich unehrerbietigen Betragens gegen den Hohenpriester einen Schlag versetzt, stellt er streng zur Rede (Joh. 18, 23) und der ganzen hohenpriesterlichen Sippe stellt er das nahe Ende ihrer Herrschaft in Aussicht (Matth. 20, 40—46).

Die Staatsgebilde, deren Regenten Jesus als Obrigkeiten gelten läßt, denen seine Jünger wie er selbst Gehorsam schuldig sind, hatten sehr verschiedene Verfassung. Das jüdische Gemeinwesen seiner Zeit, sofern es überhaupt noch als Staat anzusehen

ist, war ein Kirchenstaat unter dem Hohenpriester und dem die drei Stände der Priesterschaft, des Rabbinertums und der weltlichen Aristokratie vertretenden großen Synedrium als mitregierendem Senat und oberstem Gerichtshof. Es war ein Schatten des aus dem Religionskampf der Makkabäer erwachsenen erblichen Priestertönigtums der Hasmonäer über die Juden in Palästina, war aber doch noch eine über die Grenzen des jüdischen Gebietes hinaus maßgebende Autorität. Über und neben demselben stand in bezug auf alle weltlichen, nicht unmittelbar mit der Religion und dem Kultus der Juden zusammenhängenden Angelegenheiten in einem Teil des Landes der kaiserliche Prokurator, der in der Regel dem Statthalter der Provinz Syrien untergeordnet war, in anderen Teilen die Vasallenfürsten aus dem herodäischen Hause. Außerdem gab es dort aber auch eine Dekapolis reichsunmittelbarer Städte mit vorwiegend heidnischer Bevölkerung. Der Blick Jesu reichte aber noch weiter; er erstreckte sich bis Rom und über das ganze Reich, in welchem die kaiserliche Obergewalt in mannigfaltigsten Formen sich geltend machte. Es gab kaiserliche und senatorische Provinzen und daneben Ägypten unter einem Präfecten, der als Vizekönig galt. Auf asiatischem Boden gab es nicht wenige Vasallenfürstentümer und fast überall im Reich freie Städte und Kolonien verschiedenster Zusammensetzung und Verfassung, wie jedermann schon durch die Apostelgeschichte erfährt. Gegen alle diese Verschiedenheiten verhielten sich Jesus und die Apostel vollkommen gleichgiltig. Ihr Beruf gab ihnen keinerlei Anlaß, über die Vorzüglichkeit der Monarchie vor der Republik oder irgendeiner der zu ihrer Zeit bestehenden Verfassungsformen des politischen Gemeinwesens vor der anderen ein Urteil abzugeben.

Es dürfte nicht un Zweckmäßig sein, die wesentlichen Ergebnisse der bisherigen Erörterung über das, was wir der Lehre Jesu und der Apostel über das uns als Christen geziemende Verhalten zum Staat im allgemeinen, sonderlich aber in dem Fall einer Staatsumwälzung zu entnehmen haben, kurz zusammenzufassen.

1. Die durch die Schöpfung begründete und unter der gött-

lichen Weltregierung und Erziehung des Menschengeschlechtes im Laufe der Geschichte sich weiter entwickelnde Ordnung des menschlichen Lebens in der Familie (Ehe, Eltern und Kinder), im Staat (Regenten, Behörden, Beamte, Richter, Untertanen) und im Heer (Befehlshaber, Untergebene), im wirtschaftlichen Leben (Arbeitgeber und Arbeitnehmer, Herr und Sklave, Arm und Reich)⁵² und in der Volksbildung im weitesten Sinn des Wortes (Lehrer und Schüler, Meister und Lehrling, Pflege der Künste usw.) beruht auf einer vielfach abgestuften Überordnung und Unterordnung von Vorgesetzten und Untergebenen.

2. Aus der Entstehung dieser allgemeinen Ordnung des gesellschaftlichen Lebens der Menschheit ergibt sich für die Frommen die Pflicht, unter anderem auch der jeweilig vorhandenen, ihnen vorgesetzten staatlichen Obrigkeit als einer Dienerin Gottes in Gehorsam und Ehrerbietung sich unterzuordnen, ihren Gesetzen und Anforderungen nicht nur aus Furcht vor Strafe oder zu dem Zweck, ihre Gunst sich zu erwerben, sondern aus aufrichtiger Liebe zum Gemeinwesen und aus Dankbarkeit für die Wohltaten einer geordneten Staatsverwaltung und Rechtspflege nachzukommen und in dem Glauben an den der ganzen Menschheit geltenden Gnadenwillen Gottes für die Träger der obrigkeitlichen Ämter zu beten, und zwar von Gemeindewegen im christlichen Gemeindegottesdienst.

3. Durch diese Haltung gegenüber der weltlichen Obrigkeit machen sich die Christen nicht zu Sklaven von sündhaften und dem Irrtum ausgesetzten Menschen, sondern zeigen sich als Knechte Gottes, der die Obrigkeiten eingesetzt hat. Sie verleugnen damit auch nicht die Freiheit von allen irdischen Gewalten, die sie als Kinder Gottes und Bürger des seinem Wesen nach überweltlichen Reiches Gottes und Christi genießen, sondern verzichten nur, je nach Bedarf dem Vorbild und der ausdrücklichen Anweisung Jesu nachfolgend, auf den Gebrauch dieser ihrer unverlierbaren Freiheit aus Liebe zu den noch nicht zur Erkenntnis der seligmachenden Wahrheit gekommenen Menschen. Die Pflicht zur Unterordnung unter die nichtchristliche wie die christliche Obrigkeit findet ihre

Schranke und unüberschreitbare Grenze am Charakter der Frommen als Gottes Knechte; denn als solchen ist es ihnen unmöglich, ein obrigkeitliches Gebot zu erfüllen, welches sie zu irgendeinem sündhaften Handeln oder gar zur Anbetung eines Menschen auffordert. Durch den Erlaß eines dahin zielenden Gebotes würde die Obrigkeit aufhören, eine Dienerin Gottes zu sein und würde sich statt dessen zu einem Werkzeug des Teufels hergeben vgl. Matth. 4, 11; Apok. 13, 2. 8. 12.

4. Diesen Sätzen gegenüber erscheint die immer wiederkehrende revolutionäre Forderung völliger Rechtsgleichheit aller Staatsangehörigen ebenso unerfüllbar, wie jedem vernünftigen Staatszweck widersprechend. Unerfüllbar ist sie, solange als die natürlichen Unterschiede zwischen Mann und Weib, zwischen Säugling und Mutter, zwischen erziehungsbedürftiger Jugend und reifem Alter, zwischen höherer und geringerer Bildung, aber auch gewisse sittliche Unterschiede, wie der zwischen Faulen und Fleißigen, nicht aus der Welt geschafft werden können. Der Zweck aber jeder Staatsverfassung ist doch wohl der, dem ganzen Volk und allen zu dessen Erhaltung unentbehrlichen engeren Gemeinschaften wie der Stadt- und Dorfgemeinde, dem Heere und der Familie, auch den hohen und niederen Bildungsanstalten eine gesellig geschützte friedliche Entwicklung zu sichern. Daß aber solche Ordnung ohne Unterordnung der Angehörigen aller dieser Gemeinschaften unter Vorgesetzte nicht denkbar ist, hat uns die Geschichte der letzten Monate wieder sehr handgreiflich vor Augen gestellt durch die völlige Auflösung unseres bis dahin trotz allen Mängeln ruhmreichen Heeres. Auch um die Freiheit braucht uns, die wir Aufrechterhaltung der geselligen Ordnung fordern, nicht bange zu sein. Die Gleichheit aller Staatsbürger vor dem Strafrichter kann dadurch nicht beeinträchtigt werden; denn es gibt keinen Staat, dessen Gesetze parteiische Rechtsprechung oder Bestechlichkeit des Richters in Schutz nehmen. Und die Christen wissen, daß vor Gott und in seinem Reiche in allen Stadien seiner Entwicklung kein Unterschied besteht zwischen

Mann und Weib, Herr und Diener, hochgebildeten Hellenen und ungebildeten Barbaren, weil ihnen allen das gleiche Recht auf die höchsten Lebensgüter und auf die Freiheit der Kinder Gottes gesichert ist.

5. Die Lehre vom christlichen Staat, nach welcher es zur Aufgabe des Staates gehören soll, christlichen Glauben und christliche Lebenshaltung zu einem Gesetz für alle seine Angehörigen zu machen und folgerichtig für dieses Gesetz, wie für alle seine Gesetze Gehorsam durch Strafmittel zu erzwingen, findet in den Worten Jesu und der Apostel keinerlei Stütze.

6. Den Fall einer gewaltsamen Staatsumwälzung haben Paulus und Petrus in ihren eingehenden Erörterungen gar nicht ins Auge gefaßt. Jesus aber verurteilt die tatsächliche Auflehnung gegen die staatsnotwendigen Forderungen der Obrigkeit und die grundsätzliche Verneinung der Pflicht zum Gehorsam gegen die menschlichen Regenten als ein frevelhaftes Unternehmen s. oben S. 161 und die dazu gehörige Anm. 1. Aber weder Jesus noch die Apostel haben die geringste Anweisung darüber gegeben, was im Fall einer gewaltsamen Staatsumwälzung Pflicht der Söhne Gottes sei; wie lange sie an der bis dahin zu Recht bestehenden Obrigkeit in Treue und Gehorsam festhalten oder, was dasselbe sagt, von welchem Augenblick an sie die Macht, die ohne geschichtlichen Rechtstitel und ohne Bürgschaft für dauernden Bestand ihrer Herrschaft lediglich durch Anwendung von Gewalt als Obrigkeit sich aufwirft, als ihre nunmehrige Obrigkeit anzusehen und ihr Gehorsam zu leisten haben. In Ermangelung jeder Anleitung zu einer gemeingültigen Beantwortung dieser Frage in den Worten Jesu und der Apostel wird es der Christenheit überhaupt schwerlich jemals gelingen, eine solche Antwort zu finden. Verwerflich ist jedenfalls die Regel, welche man durch argen Mißbrauch des apostolischen Wortes in Röm. 13, 1 gefunden zu haben meinte, daß man den Menschen, die sich mit Gewalt an die Stelle einer bis dahin anerkannten Obrigkeit setzen, in dem Augenblick, wo sich zeigt, daß sie die Übermacht haben, als der Obrigkeit sich unterzuordnen habe. Abgesehen davon,

daß diese Regel sich auf einen *circulus vitiosus* gründet, [da die auf den Umsturz bedachten Menschen sehr rasch die Übermacht gewinnen, wenn und weil sie keinen kraftvollen Widerstand finden, und umgekehrt [man sich ihnen nicht widersetzt, weil sie die Übermacht haben, würde diese Regel die grundsätzliche Einführung des Faustrechts bedeuten. Der Einbrecher, der unter gleichzeitigem Vorweis einer gefälschten obrigkeitlichen Legitimation und eines geladenen Revolvers mir mein Eigentum abfordert, und der feindliche General, der mit überlegenen Streitkräften in unser Land einbricht und es verwüstet, wären dann von vornherein unsere Obrigkeiten oder deren Organe, und doch wäre es völlig unmöglich, in Erfüllung der hierauf bezüglichen Anweisungen Jesu und der Apostel sie zu ehren und sogar zu lieben, Fürbitte und Danksgiving für sie vor Gott zu bringen und die uns auferlegten Kontributionen nicht nur zwangsweise, sondern in bewußter Pflichterfüllung zu zahlen. Hiegegen würde gerade das Gewissen der Christen, an welches Paulus Röm. 13, 5 appellirt, sich empören. Im Fall einer gewaltsamen Staatsumwälzung muß es allerdings in erster Linie dem Gewissen und demnächst der politischen Urteilsfähigkeit des einzelnen Christen überlassen bleiben zu entscheiden, welche Personen oder Körperschaften er als seine Obrigkeit anzuerkennen habe. Was aber unser Gewissen am stärksten an die Obrigkeit und Staatsordnung bindet, unter der wir geboren sind und bis zum Augenblick der Revolution gelebt haben, ist der Eid, den wir ihr geleistet haben.

Zu den betäubendsten Erscheinungen der jüngsten Vergangenheit gehört die Leichtigkeit, mit der zahllose Glieder unseres Volkes sich über die Verbindlichkeit des Eides und besonders des einer Person geleisteten Treueides hinweggesetzt haben. Ich rede auch hier nicht von den Gottesleugnern, welche von allen Eiden als von Zwirnsfäden geredet haben, welche der starke Mann mühelos vom Handgelenk abstreifen oder zerreißen kann. Sehrreicht daran wäre höchstens dies, daß dieselben Leute je nach Bedarf dem Eide doch eine größere Bedeutung beizumessen scheinen, wie z. B. Minister Scheidemann, wenn er in einer Ansprache an die auf der Straße

sich ansammelnde Menge durch die Worte: „Ich schwöre es“ einer seiner Versicherungen den denkbar größten Nachdruck zu verleihen glaubte. Auch in bezug auf die bindende Kraft des Eides soll hier nur die Haltung der Christen besprochen werden. Fast möchte man glauben, daß die auch bei ihnen sich findende ungenügende Würdigung des Eides ebenso wie ihre unhaltbare Stellung zur Obrigkeit teilweise auf Mißdeutung eines Bibelwortes nach Luthers Übersetzung beruhe. Jesus schließt seine Rüge der durch die kleine Kasuistik der Rabbinen mitverschuldeten leichtfertigen Anwendung aller möglichen Eidesformeln im täglichen Leben (Matth. 5, 33—37 vgl. 23, 16—22) mit dem Satz: „Eure Rede aber sei: ‚Ja, ja‘, ‚Nein, nein‘; was darüber ist, das ist vom Übel“. Nach dem, soviel ich sehe, ziemlich alten sprichwörtlichen Gebrauch dieser Worte, sollte Jesus damit gesagt haben, daß jeder Eid, ja jede über das einfache Ja oder Nein hinausgehende Beteuerung zu den schädlichen oder verwerflichen Dingen gehöre. Ob Luther die Worte τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστὶν so verstanden hat, ist mindestens zweifelhaft⁵⁸). Jedenfalls wäre dies eine schon sprachlich sehr bedenkliche Mißdeutung. Jesus sagt mit diesen Worten nur, daß jede über ein Ja oder Nein hinausgehende Aussage über fragliche Tatsachen aus dem Bösen stamme, d. h. daß die Einführung und allgemeine Verbreitung von allerlei Eidesformeln eine Folge und Wirkung des in der Welt mächtigen Bösen sei. Wenn nicht das Böse, d. h. die ihrer Natur nach lichtscheue und darum zur Lüge verleitende Sünde eine in der ganzen Menschheit herrschende Macht wäre, bedürfte es keines Eides, um die Wahrheit ans Licht zu bringen. Damit steht nicht in Widerspruch, daß Jesus wie auch Jakobus an die Spitze ihrer Erörterung des Eides die Forderung stellen, sich überhaupt des Eides zu enthalten. Denn erstens zeigen die von Jesus und seinem Bruder Jakobus beispielsweise angeführten Eidesformeln und die Bestreitung der Gründe, womit rabbinische Sophistik deren sehr verbreitete Anwendung zu entschuldigen pflegte, daß sie dabei nur solche aus eigener Willkür gebrauchte Beteuerungsformeln ohne Nennung des Namens Gottes

im Auge haben, die schwerlich jemals vor einem jüdischen Richter zugelassen worden sind. Zweitens ist undenkbar, daß Jesus, der in gleichem Zusammenhang (Matth. 5, 17) erklärt hat, daß es keineswegs sein Beruf und seine Absicht sei, den in Gesetz und Propheten niedergelegten Willen Gottes außer Kraft zu setzen, sondern vielmehr ihm zur Erfüllung zu verhelfen, gleich darauf alle die Stellen des N. T. aus dem Auge verloren haben sollte, von denen das Schwören beim Namen Gottes geradezu geboten und als Betätigung der Frömmigkeit gepriesen wird⁵⁴⁾ und die noch zahlreicheren, im N. T. vielfach nachklingenden Stellen des N. T., an denen Gott selbst durch einen Schwur bei sich selbst oder seinem Namen die Unverbrüchlichkeit seiner Zusagen und Drohungen verbürgt⁵⁵⁾. Drittens hat die bejahende Antwort Jesu auf die in der Form einer Beschwörung bei dem lebendigen Gott an ihn gerichtete Frage des Hohenpriesters die volle Bedeutung einer eidlichen Bezeugung⁵⁶⁾. Viertens hat Jesus die Erörterung über den Eid Matth. 5, 33—37 ebenso wie die nach Form und Inhalt auf gleicher Linie stehenden Abschnitte B. 31—32. 38—48 nicht an die den weiteren Kreis der Zuhörer bildende Volksmenge, sondern an seine Jüngerschaft gerichtet⁵⁷⁾. Er läßt sich in diesem ersten Teil der Bergpredigt nicht daran genügen, gegenüber der buchstäblichen Wiederholung und frivolen Behandlung der mosaischen Gebote und Verbote durch die Rabbinen den in denselben nur unvollkommen offenbarten fordernden Willen Gottes über deren Wortlaut hinausgreifend zu entwickeln. Er stellt vielmehr seinen an das Evangelium gläubigen Jüngern das zu erstrebende, im irdischen Leben immer nur annähernd zu erreichende Ideal Gott wohlgefälligen Verhaltens bis hinauf zur Höhe der Gottähnlichkeit vor Augen (Matth. 5, 45. 48; Luk. 6, 35. 36). Sie als die Kinder Gottes und Erben des im Kommen begriffenen Gottesreiches (Matth. 5, 11—16; Luk. 5, 20) sollen sich nicht genügen lassen an dem, was das mosaische Volks- und Staatsgesetz allen Israeliten unter Androhung von Strafe auferlegt oder gar an dem landläufigen Maß bürgerlicher Ehrbarkeit, sondern, soviel an ihnen ist, handelnd und leidend, selbst

unter Verzicht auf ihr durch die Staatsgesetze verbürgtes Recht (Matth. 5, 38—42) nach der Vollkommenheit streben (B. 48) und dadurch ihre Verleumder beschämen und, wenn es sein kann, zur Anerkennung und Lobpreisung Gottes als des Vaters der Jünger Jesu bewegen (B. 11. 16). Weit entfernt also, daß durch diese Belehrung Jesu über den Eid die Verweigerung einer von der Obrigkeit nach dem Gesetz erfordernten Eidesleistung geboten oder empfohlen würde, ist die Lehre, die dies unter Berufung auf Jesu Wort und Tat fordert, eine Irrlehre. Jesus hat, wie gezeigt, nicht nur gegebenen Falles diese Pflicht gegen die Obrigkeit erfüllt, sondern auch aus eigenem Antriebe in Erfüllung seines Berufs als der „treue Zeuge“ des Evangeliums durch mannigfache, über das schlichte Ja oder Nein hinausgreifende Beteuerung der Wahrheit seiner Aussagen der Schwachheit der Menschen, die er retten wollte, sich anbequemt. In letzterer Hinsicht ist, wie schon Luther wiederholt hervorhebt, namentlich Paulus seinem Vorbild gefolgt. Beide Gesichtspunkte haben unsere Reformatoren im Gegensatz zu den Wiedertäufern, welche wie später die Quäker alles Schwören für unchristlich erklärten, immer wieder geltend gemacht, und dabei auch den Treueid nicht vergessen, der dem regierenden Fürsten geleistet wird⁵⁸). Bei aller in deutschen Landen bestehenden Mannigfaltigkeit des Wortlautes solcher Eide stimmen sie doch in bezug auf den religiösen und moralischen Gehalt, soviel mir bekannt, überein. Die nachfolgenden Bemerkungen knüpfe ich an den lateinischen Text des Eides an, den vor dem 9. November 1918 jeder in die Stelle eines Professors an der Universität Erlangen Einzuführende mündlich zu leisten und außerdem noch durch Unterzeichnung des über diese Handlung aufgenommenen Protokolls zu bestätigen hatte.

Die vom Syndikus der Universität zunächst vorgelesene Eidesformel beginnt so: Professor hujus academiae promittere ac spondere debet, fidelem se futurum augustissimo et potentissimo regi et domino nostro, domino Ludovico, regi Bavariae, nostrae universitatis rectori magnificentissimo, nec unquam interfuturum consilio, ubi augustissimi regis nostri dictorum-

que⁵⁹⁾ ejus successorum periculum tractetur, sed bonum et salutem eorum defensurum fideliter et promoturum, damnumque illorum pro viribus aversurum. Nachdem hierauf noch des pflichtschuldigen Gehorsams gegen den jeweiligen Prorektor und die Universitätsräthe gedacht und das Versprechen, „in allen diesen Dingen der Vorschrift des göttlichen Wortes (ex praescripto verbi divini) und der Richtschnur der Gesetze und der Billigkeit gewissenhaft nachzuleben“ in den Eid inbegriffen ist, schließt die Handlung mit den Worten des Schwörenden: Ego (. . . folgt der Eigennamen) juro, me omnia, quae mihi praelecta sunt et ego bene intellexi, studiose observaturum esse. Ita me Deus adjuvet.

Mit den vier letzten Worten, die in den deutschen Formeln durch „so wahr mir Gott helfe“ wiedergegeben zu werden pflegen, macht der Schwörende seinen Wunsch, daß Gott ihm helfen möge, und somit auch die Hoffnung auf Gottes Hilfe von seiner eifrigen Beobachtung des vorher gesprochenen eidlichen Gelübdes abhängig. Eben damit verzichtet er für den Fall, daß er diesen Eid brechen sollte, auf Gottes Gnade und Hilfe für seine Person. Wie ein Materialist, der weder an Gott, noch an eine in Gottes geschriebenem Wort enthaltene, ihn bindende Vorschrift des Handelns, noch an ein ewiges Leben glaubt, mit diesen Worten fertig wird, indem er sie spricht, haben wir hier nicht zu untersuchen. Auch für den Christen ist diese denkbar feierlichste Form des Gelübdes, wenn er ein solches ablegen soll und, nachdem er es abgelegt hat, für Lebenszeit eine wirksame Mahnung an Gottes Gericht vgl. Hebr. 10, 31. Es ist aber ein nicht einem abstrakten Begriff oder einer unpersönlichen Einrichtung, sondern der Person des regierenden Fürsten geleisteter Treueid und hierin vergleichbar mit dem Gelöbniß, welches bei der kirchlichen Trauung Bräutigam und Braut ablegen, indem sie geloben, einander „alle eheliche Liebe und Treue zu erzeigen in guten wie in bösen Tagen, bis daß der Tod sie scheidet.“⁶⁰⁾ In Tagen inneren und äußeren Friedens und unge störter Geltung der Gesetze hat der Beamte wenig Veranlassung, an den von ihm geleisteten Amtseid zu denken. Größliche Verletzung der Amtspflicht

wird mit Enthörung vom Amt oder noch schwereren Strafen geahndet; für geringere Verstöße gegen Treue und Gehorsam gibt es eine Stufenleiter von Verweisen und Ordnungsstrafen. Erst in schweren Zeiten, die den ruhigen Fortgang der Amtsgeschäfte und die gesetzliche Ordnung in Frage stellen, zeigt sich die Treue, welche der Amtseid verbürgen soll, ebenso aber auch die Untreue des unmittelbaren und des mittelbaren Staatsbeamten. Das mitgeteilte Formular des Professoreneides weist nachdrücklich auf solche Zeiten des Umsturzes hin. Der Schwörende verpflichtet sich ja zur Treue gegen den Landesfürsten, indem er gelobt, sich von allen Bestrebungen und Verhandlungen fernzuhalten, die auf gewaltsame Beseitigung seiner Regierungsgewalt abzielen, und ihn nach Kräften zu schützen gegen allen Schaden, den die Verwirklichung revolutionärer Bestrebungen ihm zufügen könnte. Wie bei allen einer Person gegenüber übernommenen Gelübden erlischt die dadurch übernommene Verpflichtung nur entweder im Fall des Todes dieser Person oder durch die deutliche Erklärung derselben, daß sie den ihr durch das Gelübde Verpflichteten seiner Verpflichtung entbinde. Der dem Fürsten geleistete Treueid aber erstreckt sich noch über die Lebenszeit des jeweils regierenden Fürsten hinaus auch auf seine zur Nachfolge in der Regierung gesetzlich berechtigten Erben; er gilt der Dynastie. Dazu kommt bei allen Angehörigen des Heeres noch der dem deutschen Kaiser geleistete Diensteid.

Wie ist es nun angesichts dieser Tatsachen zu erklären, daß die große Staatsumwälzung des 9. Novembers, durch welche alle Throne im Deutschen Reich zusammenbrachen, ohne irgendwelchen nennenswerten Widerstand zu finden über Nacht sich vollzogen hat? Man hörte sofort, daß den bairischen Truppen von ihren obersten Vorgesetzten der Befehl gegeben worden sei, der Revolution keinen Widerstand zu leisten. Es wird aber noch der geschichtlichen Aufklärung bedürfen, wie dieser Befehl zustande gekommen, von wem er in letzter Instanz ausgegangen ist. Es verging doch noch eine Reihe von Tagen, ehe König Ludwig auf die Ausübung der königlichen Regierung durch öffentliche Erklärung verzichtete, weil er sich

nicht in der Lage befinde, sie auszuüben und zugleich alle ihm durch Treueid Verpflichteten von dieser Verpflichtung entband. Auf den Thron hat er bei dieser Gelegenheit nicht verzichtet. Von seinem erbberechtigten Thronfolger Ruprecht ist bei dieser Gelegenheit überhaupt keine Erklärung bekannt gegeben worden. Noch schlimmer ging es im Reich und in Preußen zu. Schon am ersten Tage der Revolution und unter dem Datum des 9. November 1918 veröffentlichte der seit Anfang des Oktobers zum Reichskanzler bestellte Prinz Max von Baden eine Erklärung des Inhalts, daß der deutsche Kaiser und König von Preußen sich entschlossen habe, auf den Thron zu verzichten. Er, der Reichskanzler, bleibe noch so lange im Amt, bis „die mit der Abdankung des Kaisers, dem Thronverzicht des Kronprinzen des Deutschen Reiches und von Preußen und der Einsetzung der Regentschaft verbundenen Fragen geregelt“ seien ⁶¹⁾. Aber erst am 28. November, also 19 Tage später, hat Kaiser Wilhelm in Amerongen die Urkunde unterzeichnet, in welcher er „für alle Zukunft auf alle Rechte an der Krone Preußens und die damit verbundenen Rechte an der deutschen Kaiserkrone“ verzichtet und zugleich alle Beamten und die Angehörigen der Flotte und des Heeres von dem ihm geleisteten Treueid entbindet. Wie in diesem Erlaß aus Erwägungen, die nach glaubwürdigsten Nachrichten noch lange nicht abgeschlossen waren, ein Entschluß gemacht ist, und von der Abdankung des Kaisers als einer vollendeten Tatsache geredet wird, so hat dieselbe Reichsregierung am 25. Oktober eine an alle deutschen Truppen gerichtete Bekanntmachung des Feldmarschalls v. Hindenburg, worin dieser die Bedingungen, unter welchen Wilson den Waffenstillstand vermitteln wollte, als „für uns Soldaten unannehmbar“ bezeichnet hat, weder zur Kenntnis des Heeres noch des ganzen Volkes gelangen lassen. Das sind die unlauteren Mittel, durch die man die Gewissen der durch ihren Treueid an ihren Landesfürsten und an den Kaiser gebundenen deutschen Männer, leider mit nicht geringem Erfolge, irrezuführen oder auch einzuschläfern versucht hat.

Der Christ sollte keines Eides bedürfen, um sich in der Treue

zu erhalten, zumal der deutsche Christ. Denn vom Anfang unserer Geschichte an ist die Wahrhaftigkeit der Rede und die Treue im Worthalten von unparteiischen Fremden unserem Volke als eine angeborene Tugend nachgerühmt worden ⁶²⁾, und dieses Lob mag als Sporn und Stachel mitgewirkt haben, wenigstens in unserem öffentlichen Leben den Worten Lügner und Verräter die Bedeutung aller schwerster Beschimpfungen zu geben. Zu Anfang des jetzt so kläglich endigenden Krieges sind unsere Jünglinge, die meistens nie zuvor einen Eid geleistet hatten, von den Oberklassen des Gymnasiums und aus den Hörsälen der Universität freiwillig und mit Begeisterung in den Krieg und dem Tod entgegen gezogen. Was sie dazu trieb, das war die im freien Herzen lebende Liebe zum Vaterland. Das ist mehr, als was der nächste Wortsinn besagt. Die Vaterlands-
liebe schließt den engeren Begriff der Liebe zur Heimat ein, ist aber wie diese an sich weniger eine Tugend, als eine in der Erinnerung an die Vergangenheit wurzelnde Anhänglichkeit des Gemüths an das Land, im engeren oder weiteren Sinn, in dem unsere Väter gewohnt haben und wir selber groß geworden sind ⁶³⁾. Vaterlands-
liebe wie Heimats-
liebe beziehen sich ja nicht nur auf die Landschaft, in der unser Elternhaus stand und unsere Väter gewohnt haben, auf Berg und Tal, auf Wälder und Wasser, auf Weg und Steg unserer engeren oder weiteren Heimat, sondern „Land und Leute“ sind in unserer Vorstellung untrennbar verbunden. Unsere Liebe zum Vaterland gilt dem ganzen Volk mit seiner Sprache und seinen Sitten, seiner eigenthümlichen, es von anderen Völkern unterscheidenden Weise des Empfindens und Denkens, mit seiner ganzen Geschichte, soweit wir sie kennen, und den Denkmälern seiner Geistesbildung und seiner schaffenden Kunst, soweit wir sie vor Augen und in Händen haben. Es gehört zu den wunderbaren Gegenätzen im Charakter unseres Volkes, daß es, zumal in seinen hochstrebenden Gliedern, seit den ersten Zeiten seiner Geschichte bis auf den heutigen Tag von einer Sehnsucht nach fremden und fernen Ländern und einem unwiderstehlichen Wandertrieb erfüllt ist, und doch in der Fremde vom Heimweh geplagt wird und nur in der Heimat sich

ganz heimisch fühlt, wie wir ja auch nicht aufhören zu schwanken zwischen unwürdiger Nachäffung fremdländischer Sitte und Sprache und übertriebenem Stolz auf deutsche Wissenschaft und Kunst. Es ist aber eine Sache nicht nur des Geschmacks, über den man nicht streiten soll, oder der persönlichen Naturanlage, die niemand sich geben kann, sondern auch eine Sache des Gewissens und der Christenpflicht, sein Vaterland und Volk zu lieben, ohne die fremden Völker und Sitten zu verachten oder zu hassen. Allerdings sind die Bande, die alle Volksgenossen zu einem Volk von besonderer Natur als ihrem gemeinsamen Vaterlande verbinden, nämlich die Verwandtschaft des Blutes, der Sprache und Sitte und die gemeinsam durchlebte Geschichte, nicht an sich sittlicher Art, und auch von der darauf beruhenden Anhänglichkeit des Gemüthes an Heimat, Vaterland und Volk gilt das nicht. Es ist auch zuzugeben, daß die natürliche Veranlagung für die Würdigung solcher Bande von Haus aus eine verschiedene ist. Wie es gute Menschen gibt, denen jede Musik ein unangenehmes Geräusch ist, und Christen, die trotz der lockenden Aufforderung Jesu (Matth. 6, 25—30) für die reine Schönheit der Blumen kein Auge und für den Gesang der sorglosen Vögel kein Ohr haben; fromme Leute, die nicht von Herzen einstimmen können in Psalmen wie der 8. oder 104. und in Lieder wie B. Gerhards „Geh' aus mein Herz und suche Freud“ oder „Die glühne Sonne voll Freud' und Wonne“, so ist bei manchen auch der natürliche Sinn, der die Voraussetzung der rechten Vaterlandsliebe ist, äußerst schwach entwickelt. Daß er einem Menschen von Natur gänzlich versagt sein sollte, ist ebenso unwahrscheinlich, wie daß ein unmündiges Kind nicht an der liebevoll es pflegenden Mutter hänge. Aber wie diese Anhänglichkeit im Laufe der Jahre zu pietätsvoller Kindesliebe sich entwickeln muß, so auch die natürliche Anhänglichkeit an Vaterland und Volk zu einer ihres Namens werten, vom Gewissen gebotenen, von Herzen kommenden, opferbereiten Vaterlandsliebe. Daß eine solche nur eine besondere Art und Gestalt der alles Gesetz erfüllenden Nächstenliebe (Röm. 13, 8 f.) und somit Christenpflicht ist, bedarf keines weiteren Beweises als den Hinweis auf das

Vorbild Jesu. Nur zweimal lesen wir im N. T., daß Jesus Tränen vergossen habe. Er weinte, als er zum Grabe seines Freundes Lazarus ging; und die Juden, die das sahen, sagten: „Sehet, wie lieb er ihn gehabt hat“ (Joh. 11, 35). Das andere Mal, nicht lange danach (Luk. 19, 41—44) weinte er über Jerusalem, als er vom Ölberg hinabreitend der heiligen Stadt ansichtig wurde, um deren Rettung er so oft gerungen hatte, und deren jetzt unvermeidliches Gericht ihm vor sein geistiges Auge trat. Auch auf diese Tränen müssen wir das Wort der Juden am Tage der Auferweckung des Lazarus anwenden; und sie waren bei weitem noch nicht der größte Beweis seiner Liebe zum eigenen Volk. Fünf Tage später opferte er sein Leben am Kreuz auch für die Einwohnerschaft der Stadt, die er im voraus als seine Mörderin bezeichnet hatte (Luk. 13, 33 f.). Und Paulus, den der tödliche Haß seiner Volksgenossen von seiner Bekehrung bis zu seinem Lebensende verfolgte, mit schimpflichen Strafen belegte (2 Kor. 11, 24) und mehr als einmal in äußerster Lebensgefahr versetzte, betete nicht nur für ihre Bekehrung und Rettung (Röm. 10, 1), sondern hat seiner Trauer über den Unglauben und das Unglück seines Volkes zeitweilig auch durch den Wunsch Ausdruck gegeben, daß er, wenn es möglich wäre, dadurch sein Volk zu retten, von jeder Erfahrung der Gnade Gottes und Christi ausgeschlossen bleiben möchte, bis dies Ziel erreicht sei (Röm. 9, 1—5). Das ist christlicher Patriotismus. Zu dem Volk, das wir als Christen so zu lieben verbunden sind, gehören aber als hervorragende Glieder auch unsere Fürsten. Wenn wir mit unseren Gemeinden bis vor kurzem allsonntäglich für sie, ihre Häuser und die von ihnen bestellten Behörden gebetet haben, so haben wir nur die Anweisungen des Paulus und des Petrus befolgt; und wenn das heutzutage nicht mehr tunlich gefunden wird, so wird doch der Christ, der nicht aufhört, sein Volk und Vaterland zu lieben, auch nicht aufhören, in seinem einsamen Gebet ihrer fürbittend zu gedenken. Dann darf aber in solchem Gebet nach der Mahnung des Paulus auch die Dankagung nicht fehlen. Damit kehrt diese Betrachtung wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurück. Oder wäre

daß zu weit gegangen? Hätten wir im Blick auf die Fürsten, die so viele Jahrhunderte an der Spitze der meisten deutschen Einzelstaaten gestanden haben und nun von ihren Thronen gestürzt sind, keinen Anlaß zur Dankagung, während Paulus als römischer Bürger unter einem Kaiser Nero es allen Christen zumutet, daß sie ihre Bitten und Gebete für Könige und Obrigkeiten nicht ohne Dankagung vor Gott laut werden lassen (1 Tim. 2, 1 f.; vgl. Phil. 4, 6)? Wenn ich auch in bezug hierauf bei den uns nächstliegenden Verhältnissen und Tatsachen in Bayern stehen bleiben darf, so wird niemand bestreiten, daß während des Jahrhunderts seit Erlaß der Verfassung unsere Könige, abgesehen von vorübergehenden Abweichungen, dieser Verfassung treu ihre Regierung geführt und an ihrem Teil für eine gesetzmäßige Staatsverwaltung und Rechtspflege Sorge getragen haben. Es ist auch nicht zu leugnen, daß König Ludwig I. für die Pflege der bildenden Künste, König Max II., der Schüler Schellings, für die Hebung des wissenschaftlichen Lebens in Bayern Hervorragendes geleistet haben. Daß die protestantische Landeskirche einen katholischen Fürsten nicht nur als König, sondern auch als ihren Summus episcopus zu verehren hat, scheint unnatürlich. Aber seit der Zeit des Kniebeugungsstreites unter dem Ministerium Abel hat sie sich über Kränkung ihrer Rechte kaum ernstlich zu beklagen gehabt. Auch die theologische Fakultät hat seit der Maßregelung des damaligen Erlanger Professors Ad. Harleß aus Anlaß jenes Streites nicht unter einer ernstlichen Beeinträchtigung ihrer geschichtlich begründeten Stellung seitens der Staatsregierung zu leiden gehabt. Wenn ich nicht irre, ist ihr während der letzten 70 Jahre nicht ein einziges Mal ein neues Mitglied aufgedrängt worden, welches nicht auf der von ihr selbst aufgestellten Vorschlagsliste gestanden hätte. In anderen deutschen Staaten haben es die theologischen Fakultäten während desselben Zeitraums nicht immer so gut gehabt. Gerade protestantische Landesherren und Minister haben mehr Versuchung und sind ihr häufiger erlegen, bei der Besetzung theologischer Professuren ihrer eigenen Konfession eigenmächtig zu verfahren, weil sie meinten, sich auf dieses verantwor-

tungsvolle Geschäft besser zu verstehen als die Fakultäten. Die Gegenwart gibt wahrlich wenig Anlaß zur Vergötterung der Monarchen, aber trotz allen menschlichen Schwachheiten, die ihnen wie uns allen anhaften, haben wir Anlaß genug zur Dankbarkeit für viel Gutes, was das deutsche Volk seit tausend Jahren seinen Fürsten zu verdanken hat, und „in Treue fest“ bleibt allerwegen eine gute Losung für jeden deutschen Christen.

Anhang:

Das älteste Kirchengebet für die weltliche Obrigkeit. ⁶⁴⁾

Barmherziger und mitleidiger (Gott), vergib uns unsere Gesetzklosigkeiten, Ungerechtigkeiten, Fehlstritte und Versehen. Rechne nicht an jede Sünde deiner Knechte und Mägde, sondern reinige uns mit der Reinigung deiner Wahrheit ⁶⁵⁾ und leite unsere Schritte, daß wir in Heiligkeit und Gerechtigkeit und Herzeinsinn wandeln und thun, was wohlgefällig ist vor dir und vor unseren Herrschern. Ja, Herr, laß leuchten dein Angesicht auf uns zum Guten in Frieden, damit wir beschirmt seien durch deine starke Hand und errettet werden von aller Sünde durch deinen erhobenen Arm. Und rette uns vor denen, die uns ungerechterweise hassen. Gib Eintracht und Frieden uns und allen Bewohnern der Erde, wie du (Frieden) gabst unseren Vätern, wenn sie heilig dich anriefen in Glaube und Wahrheit, indem sie gehorsam wurden deinem allmächtigen und tugendreichen Namen ⁶⁶⁾.

Unseren Herrschern und Vorgesetzten auf Erden hast du, Herr, die Gewalt des Königtums durch deine großprachtige und unaussprechliche Macht gegeben, damit wir in Erkenntnis der von dir ihnen verliehenen Herrlichkeit und Ehre ihnen untertan seien, ohne in irgendeinem Stück deinem Willen uns zu widersetzen. Gib ihnen, Herr ⁶⁷⁾, Gesundheit, Friede, Eintracht, Beständigkeit, damit sie die von dir ihnen verliehene Herrschaft unanständig verwalten. Denn du, himmlischer Herr, König der Ewigkeiten, gibst den Menschenkindern Herrlichkeit, Ehre und Gewalt über das, was auf Erden

ist ⁶⁸⁾. Du, Herr, lenke ihren Willen nach dem, was gut und wohlgefällig vor dir ist, damit sie, indem sie in Frieden und Sanftmut die von dir ihnen verliehene Gewalt fromm ausüben, deine Gunst erfahren ⁶⁹⁾. Der du allein Macht hast, dies und noch mehr Gutes an uns zu tun, wir preisen dich durch den Hohenpriester und Schirmherrn unserer Seelen Jesus Christus, durch welchen dir die Ehre und die Herrlichkeit sowohl jetzt wie von Geschlecht zu Geschlecht und von Ewigkeit zu Ewigkeit gebührt. Amen“.

So betete die römische Gemeinde im letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts für den römischen Kaiser und seine Regierung.

Anmerkungen.

1) Zu S. 139. Die Ausleger gehen, soviel ich sehe, zu leicht hinweg über den Unterschied zwischen dem artikellosen πάντες ἀνθρώποι 1 Tim. 2, 1. 3; 4, 10 vgl. Joh. 12, 32; Apg. 22, 15; Röm. 5, 18 und πάντα τὰ ἔθνη Matth. 24, 15; 28, 19.

2) Zu S. 140. Vgl. Bonwetsch, Aus vierzig Jahren deutscher Kirchengeschichte. Briefe von E. W. Hengstenberg. Zweite Folge (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie Bd. XXIV S. 124 vgl. auch S. 99).

3) Zu S. 141. Die Bibel . . . nach der deutschen Übersetzung D. M. Luthers. Erster Abdruck der im Auftrage der Eisenacher deutschen ev. Kirchenkonferenz revidierten Bibel, Halle 1883: buchstäblich so wie Luther. — J. A. Bengel, Das N. T. . . . nach dem revidierten Grundtexte übersetzt und mit dienlichen Anmerkungen begleitet, Stuttgart 1753 S. 600: „Jede Seele sei denen hohen Obrigkeiten untertänig“ mit der Anmerkung „Kap. 13, 1—7. Der Obrigkeit seid untertan.“ — R. Weizsäcker, Das N. T., dritte u. vierte neu bearbeitete Aufl. 1888: „Jedermann sei untertan der obrigkeitlichen Gewalt“. — H. Wiese, Das N. T. Zweite neu bearbeitete Aufl. Stuttgart 1915 (Privil. württemb. Bibelanstalt): „Jedermann soll obrigkeitlichen Gewalten untertan sein.“ Von anderssprachigen Übersetzungen, welche teilweise den Unterschied von Setzung und Fortlassung des Artikels gar nicht oder nicht deutlich ausdrücken konnten vgl. beispielsweise Pesh.: „Jede Seele soll hohen Herrschaften sich unterwerfen“; Vulg.: Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit; The N. T. . . . being the version set forth A. D. 1611 . . . revised A. D. 1881: Lat every soul be in subjection to the higher powers ohne Variante am Rand.

4) Zu S. 141. 1 Kor. 9, 4—6. 18 Erlaubnis, Freiheit etwas zu tun oder zu lassen; 2 Kor. 13, 10; Luk. 5, 24; 20, 2; Joh. 5, 27; 19, 10 f.; Apg.

9, 14 ein sei es angeborenes, sei es von Gott oder von übergeordneten Menschen verliehenes Recht; Vollmacht, Ermächtigung; Joh. 1, 12; 10, 15 mit dem Nebenbegriff der tatsächlichen Befähigung.

5) Zu S. 141. Luk. 7, 8 *ἀνθρώπος εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος, ἔχων ἐπ' ἐμὸν στρατιώτην* vgl. Matth. 8, 9. — Auch die herrschenden guten und bösen Geister (Kol. 1, 13; 2, 10, 15; Eph. 1, 21; 3, 10; 6, 12; 1 Petr. 3, 22 *κυριότητες, ἐξουσίαι, ἀρχαί*, 1 Kor. 15, 24) sind doch sämtlich andererseits Gotte untergeordnete, zum Dienst der Menschen bestimmte Wesen Hebr. 1, 14 und werden sogar von Menschen gerichtet werden 1 Kor. 6, 3. Die Übertragung von *ἐξουσία* im konkreten Sinn auf den örtlichen Sitz der Behörde Luk. 12, 11 und auf das Herrschaftsgebiet Luk. 4, 6; 23, 7 kann hier außer Betracht bleiben.

6) Zu S. 141. Ähnlich ist der Sinn von Joh. 1, 4 schon in den jüngeren griechischen Texten und daher auch bei Luther durch Einschlebung von *οἱ* vor *ἀπεσταλμένοι* völlig verdreht worden und umgekehrt Joh. 1, 21 und 25 von Luther gegen den griechischen Text durch Übergehung des *ὁ* vor *προφήτης*.

7) Zu S. 142. Phil. 2, 3; 3, 8; 4, 7; 1 Petr. 2, 13 (*βασιλεὶ ὡς ὑπερέχοντι*); Gen. 41, 40; Dan. 7, 23.

8) Zu S. 143. Vgl. 1 Petr. 2, 13, 17; 1 Tim. 2, 2; Apg. 25, 8—12; 27, 24; 28, 19. Für Paulus als römischen Bürger und die römischen Christen kam vor allem der Kaiser in Betracht; aber es entsprach doch nicht nur der vergangenen Geschichte des jüdischen Staates, sondern auch noch den tatsächlichen Verhältnissen seiner Zeit, wenn Paulus den Hohenpriester einen *ἀρχὸν τοῦ λαοῦ αὐτοῦ* nannte Apg. 23, 2—5 vgl. Joh. 11, 48—50; 7, 26, 48; Apg. 13, 27.

9) Zu S. 143. 1 Tim. 6, 15; Apok. 1, 5; 17, 14; 19, 16. Zum folgenden Satz vgl. Dan. Kap. 4; 2 Thess. 2, 3—12; Apok. 17, 3—19, 20.

10) Zu S. 144. Gen. 2, 7; Apg. 2, 41 (entsprechend der Aufforderung B. 40 *σώθητε*, was auch noch B. 43 nachwirkt); 27, 37 die Zählung der Schiffsbefahrung als Seelen, weil die Frage gewesen war, ob sie sämtlich oder teilweise untergehen und damit ihr Leben, was auch *ψυχή* heißt, verlieren werden, vgl. 27, 10, 22, 24, 34. Derselbe Gegensatz auch Röm. 2, 9, da der Spruch vom Strafgericht Gottes über die unverbesserlichen Übeltäter handelt; das zu *πάντων ψυχῶν* hinzutretende *ἀνθρώπων* erinnert daran, daß darunter an sich auch die Tierwelt mitverstanden werden könnte, hier aber nicht, weil die Tiere nicht dem Weltgericht unterliegen. Vgl. auch die beidbare Bedeutung von *πάντα σὰρξ*, nur die Menschheit Matth. 24, 22; Joh. 17, 2; Röm. 3, 20, im weiteren Sinne alle körperlichen Wesen 1 Kor. 15, 39; 1 Petr. 1, 24.

11) Zu S. 144. Vgl. Gen. 9, 10—12, 15, 16 nur die Tiere; Apok. 16, 3 alle Seetiere.

12) Zu S. 144. Ps. 103, 21 f.; 96, 11 f.; 97, 1; 145, 10; 148, 1—14; 150, 6 f.

13) Zu S. 145. Man vergleiche etwa die lehrreichen, aus langjähriger Beobachtung geschöpften Mitteilungen von G. Stüzer, In Deutschland und Brasilien, 2. Aufl. 1913 S. 337—354 und den Aufsatz von A. Rath im Sonntagsblatt zum Reichsboten vom 29. Dezember 1918 über „Kriege und Kriegsvölker der Ameisen“.

14) Zu S. 147. Vgl. 1 Petr. 2, 10—25; 3, 8—17; 4, 12—19, auch schon Jak. 2, 6 f.

15) Zu S. 147. Röm. 12, 17; 14, 18; Phl. 4, 5; Tit. 3, 1—3; 1 Thess. 5, 15.

16) Zu S. 148. So 13, 8. Auch in den Beispielen, durch die B. 9. 10 dieser Satz erläutert wird, wird nicht die Bruderliebe, sondern die allgemeine Nächstenliebe dargestellt, von welcher aber nach 2 Petr. 1, 6 auch die Bruderliebe ebenso wie die Feindesliebe (Röm. 12, 20) nur eine besondere Erscheinungsform, gleichsam eine Unterart neben anderen ist.

17) Zu S. 149. Tac. hist. V, 9 Felix per omnem saevitiam ac libidinem jus regium servili ingenio exercuit.

18) Zu S. 149. Apg. 16, 19—24. 35—39 vgl. auch 22, 25—29; 23, 27. Vgl. auch den freundlichen Rat der Asiarchen in Ephesus Apg. 18, 31, die humane Behandlung der Gefangenen durch den mit ihrem Transport beauftragten Hauptmann Julius Apg. 27, 3. 30 f., vor allem aber die korrekte Behandlung der Sache des Paulus durch den Procurator Festus Apg. 25, 1—27, 1.

19) Zu S. 150. Philo, legatio ad Cajum c. 21 f. Man wird durch einzelne Ausdrücke bald an Herakles erinnert, z. B. *ὁν ἄξιον καλεῖν ἀλεξίκακον* vgl. Lucian, Alexandros Kap. 4, bald an Asklepios.

20) Zu S. 151. 2 Thess. 2, 3—12 vgl. in Kürze meine Einleitung I², 160 bis 163. 167—172 und Wohlenberg im Kommentar zu 1. 2. Thess. 2. Aufl., besonders im Anhang S. 176—218. Ein merkwürdiges Gegenstück ist Melitos Ausföhrung bei Eus. h. e. IV, 26, 7—11 über den reichen Segen, den das unter Augustus entstandene Christentum dem durch Augustus begründeten Kaiserreich gebracht, und die Duldung, die ihm von den Kaisern mit Ausnahme von Nero und Domitian zuteil geworden.

21) Zu S. 151. Während 1 Petr. 2, 14 nur durch den Singular βασιλεὶ neben dem Plural ἡγεμόσιν ausdrückt, daß es neben einer Vielheit von Provinzialstatthaltern und anderen Beamten nur einen König d. h. Kaiser gibt und nur durch die Artifellosigkeit beider Worte (vgl. dagegen B. 17 τὸν βασιλέα τιμᾶτε) andeutet, daß die Regel von allgemeiner Geltung sei und auf mehrere einander in der Regierung folgende Regenten oder auch neben dem römischen Kaiserreich bestehende Fürstentümer oder abhängige Vasallenstaaten anwendbar sei, hat Paulus 1 Tim. 2, 2 durch den artifellosen Plural βασιλέων nur letzteren Gedanken ausgedrückt und auch damit sich kürzer gefaßt, daß er nicht wie Petrus den Kaiser als die alle Reichsgenossen überragende Hoheit von den Beamten unter-

scheidet, die ihre hohe Stellung nur der kaiserlichen Ernennung verdanken, sondern die Könige als eine Sonderart in die Gattung der Hochstehenden einreihet. Daß dies alles der oben vorgetragenen Auslegung von Röm. 13, 1 entspricht, liegt auf der Hand.

22) Zu S. 152. Abgesehen von der Sinnlosigkeit des Wunsches oder der Forderung, daß die damals noch heidnische (bzw. jüdische) Obrigkeit für die christliche Frömmigkeit und Sittlichkeit Sorge zu tragen habe, ist diese Mißdeutung durch den Wortlaut ausgeschlossen. Es müßte etwa dastehen: *ἵνα ἡγεμον καὶ ἡσύχιον, εὐσεβῆ τε καὶ σεμνὸν διδάσκωμεν βίον*.

23) Zu S. 152. *ἐν* bezeichnet hier wie so oft die Sphäre der Tätigkeit, in welcher sich bewegend das Subjekt oder Objekt tut oder leidet, was das Prädikat von ihm aussagt, z. B. Röm. 1, 27; 12, 7; Gal. 4, 18a; Joh. 4, 23 f. auch Matth. 6, 7, wo es ebenfogut mit „trotz“, als mit „wegen“, am besten aber mit „bei“ zu übersetzen ist. Auch mit Substantiven, die eine Tätigkeit ausdrücken wie 1 Tim. 2, 7 *διδάσκαλος* = *διδάσκων*.

24) Zu S. 152. So sagt von ihm Irenaeus adv. haer. III, 3, 3. Die alte Version, welche die Predigt und Überlieferung der Apostel gleichzeitig im Ohr des Clemens fortklingen und ihm vor Augen stehen läßt, trifft schwerlich den Sinn. Zu *παράδοις*, das hier wie regelmäßig im N. T. von Verordnungen für Gottesdienst und Gemeindeleben gebraucht ist (Matth. 15, 2—6; 1 Kor. 11, 1. 23; Gal. 1, 14; 2 Thess. 3, 6; Apg. 6, 14; 16, 4), ist nochmals *ἀποστόλων* zu ergänzen. Im übrigen verweise ich auf den Anhang zu diesem Aufsatz.

25) Zu S. 153. Es kann hier nicht auf die Einzelheiten dieses in sehr gedrängtem und daher teilweise dunkeln Stil geschriebenen Abschnittes eingegangen werden. In den Hauptpunkten darf ich mich auf Wohlenberg in unserem Kommentar XIII², 103 ff. berufen. Sehr hart ist der Anschluß von *τὸ μαρτύριον* als Apposition an den unzerreißbaren Gesamtinhalt von B. 4 u. 5, und die dafür angeführten Beispiele Röm. 12, 1; 1 Thess. 1, 5 treffen nicht zu; denn dort drückt die Apposition zu dem vorigen Satz das innere Wesen, die Bedeutung des vorher genannten menschlichen Tuns oder Leidens aus und ist zu übersetzen Röm. 12, 1 „welches ist (oder mit Luther „sei“) euer geistiger Kultus“, und 1 Thess. 1, 5 „was eine Erweisung des gerechten Richtens Gottes ist“. Hier dagegen führt die Apposition ein Objekt der durch Menschen bewirkten Bezeugung eines vorher beschriebenen göttlichen Vollens und Handelns ein. Sehr hart ist auch die Anfügung von *καιροῦς ἰδίους* als Zeitbestimmung von *τὸ μαρτύριον*, was naturgemäß durch *ὃ ἐμαρτυρήθη κ. ἰδ.* auszudrücken wäre.

26) Zu S. 153. Vgl. Anfang und Schluß des Abschnittes Röm. 3, 23—30; Eph. 3, 1—18; Apg. 10, 43, auch 10, 28. 34 f.; 26, 22 f. Paulus wird Stellen wie Jes. 2, 1—4 (= Micha 4, 1—5); Jes. 49, 6 (= Apg. 13, 47) im Auge haben. Ohne Rücksicht auf die Vorausverkündigung der alttestamentlichen Propheten,

vielleicht auch die Andeutungen des Täufers (3, 8), die Weissagungen und Anweisungen Jesu (Matth. 8, 11; 24, 14; 28, 19) und die Vorspiele und Anfänge der Heidenmission, welche dem Eintritt des Paulus in dieselbe vorangingen (Apg. 8, 4—11, 20; Eph. 3, 5), würde er sich schwerlich des Plurals *καιροῖς* bedient haben, was nur in bezug auf eine Mehrheit von zeitlich auseinander liegenden Ereignissen oder auf eine stufenweise verlaufende Entwicklung zu passen scheint, vgl. Matth. 21, 41; Luk. 21, 24; Apg. 1, 7; 1 Thess. 5, 1; 1 Tim. 6, 15; Tit. 1, 3. Dagegen Singular Luk. 12, 56; 19, 44; 2 Kor. 8, 13 oder τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν Eph. 1, 10, τοῦ χρόνου Gal. 4, 4.

27) Zu S. 153. Apg. 26, 22—32. Das herausgehobene Wort Agrippas B. 28 ist nicht frivol gemeint; B. 32 zeugt von freundlicher Gesinnung und B. 24 und 30—31 von tiefem Eindruck der Rede des Apostels auf die vornehme Zuhörerschaft. Noch weiter ließ sich der Prokonsul Sergius Paulus durch das Zeugnis des Apostels Paulus führen Apg. 13, 12.

28) Zu S. 154. Auch Apg. 26, 22 wird auf diesen Gegensatz mit μικρῶν τε καὶ μεγάλων hingewiesen.

29) Zu S. 154. Das 5, 14 wiederkehrende βούλομαι statt des διατάσσομαι, welches Paulus manchmal anwendet, wo er sich mit seinen Anordnungen direkt an die Gemeinden oder an einzelne Personen wendet, oder an solche von ihm selbst getroffene und durchgeführte Anordnungen erinnert (1 Kor. 7, 17; 11, 34; 16, 1; Tit. 1, 7 vgl. auch παραγγέλλω 1 Kor. 7, 10; 1 Thess. 4, 11; 2 Thess. 3, 4. 6. 10. 12; 1 Tim. 6, 13. 17 und παραδίδωμι, παράδοσις oben S. 183. A. 24) zeigt, daß in den für einige Zeit der Leitung des Timotheus als seines Stellvertreters anvertrauten Gemeinden von Ephesus und in der Provinz Asien das Gebet für die Regierenden und die Staatsbeamten noch keineswegs als ein regelmäßiger Bestandteil des Gemeindegottesdienstes allgemein eingeführt war. Daß dies geschehe, ist aber ein dringender und darum so ausführlich begründeter Wunsch des Apostels. Hieraus sowie aus dem Zusammenhang mit 1. Tim. 2, 1—7 ergibt sich auch, daß ἐν παντί τόπῳ nicht etwa auf den Unterschied des Gebets im Kämmerlein oder im Hausgottesdienst oder im Gemeindegottesdienst bezieht, sondern auf die verschiedenen Orte der Provinz, wo Gemeinden vorhanden waren vgl. Apg. 27, 2; 1 Kor. 1, 2; 4, 17; 2 Kor. 2, 14; 1 Thess. 1, 8 — *δοῖος* und *δοιότης* ist eine besonders für den Priester und das gottesdienstliche Handeln erforderliche Eigenschaft Luk. 1, 75; Hebr. 7, 26 (wo daneben ἀκαὸς ἀμίαντος, letzteres aber auch vom echten Gottesdienst Jak. 1, 27). Als Attribut der Hände weist es mehr auf die sittliche Reinheit des Handelns (Jes. 1, 15) als auf die Lauterkeit der Gesinnung (Prov. 22, 11).

30) Zu S. 155. Nur noch deutlicher ist die Regel mulier taceat in ecclesia 1 Kor. 14, 34 in bezug auf alles Reden (λαλεῖν) der Frauen vor versammelter Gemeinde, nämlich alle in 14, 1—33 genannten Arten und Formen

gottesdienstlicher Aussprache bezogen. Daß 1 Kor. 11, 3—16 sich auf häuslichen Gottesdienst bezieht, braucht schon darum nicht immer wieder bewiesen zu werden; und daß dem Apostel dabei, wenn nicht ausschließlich, so doch vorwiegend, die in Korinth häufigen Fälle gemischter Ehe zwischen christlicher Gattin und heidnischem Ehemann vorschwebten (vgl. 1 Kor. 7, 12 ff.) ist mindestens wahrscheinlich.

31) Zu S. 156. Vgl. den ganzen mittleren Teil 1 Petr. 2, 11—4, 19. Neben der Identität des Abfassungsortes dieses Briefes mit der örtlichen Bestimmung des Römerbriefs dürfte hiefür von einiger Bedeutung sein, daß Silvanus = Silas gleich Paulus Inhaber des römischen Bürgerrechts (vgl. Apg. 16, 19. 37—39), nach 1 Petr. 5, 12 nicht nur Überbringer dieses Briefes war, sondern auch einen wesentlichen Anteil an der Herstellung desselben nach Form und Inhalt gehabt hat, vgl. Einleitung II³, 10. 16 f. A. 1. Wie eine verdeutschende Wiedergabe von 1 Tim. 2, 9 f. *ὡσαύτως γυναῖκες κτλ.* lautet z. B. 1 Petr. 3, 1—9 *ὁμοίως γυναῖκες κτλ.* Zu der oben im Text berührten Stelle 2, 13 f. Einl. II³, 38.

32) Zu S. 156. Das in seinem mittleren, negativen Satz anklingende Wort Gal. 4, 11 bezieht sich nur auf das gegenseitige Verhalten der Christen zu einander und steht außer jedem Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis zur Obrigkeit.

33) Zu S. 156. 5, 12—19; 6, 1—10; 17, 23; Röm. 8, 2—17.

34) Zu S. 156. Röm. 5, 20—21; 7, 1—6; Gal. 2, 19; 3, 13; 4, 1—7; 5, 1 ff.

35) Zu S. 156. 1 Kor. 7, 22 f.; 12, 13; Gal. 3, 28; Kol. 3, 11; Eph. 6, 8.

36) Zu S. 156. Tit. 2, 9; 2 Petr. 1, 1; Jak. 1, 1; Apg. 4, 29; 16, 17; Apok. 1, 1; 19, 2. 5.

37) Zu S. 157. Auf ganz andere Verhältnisse angewandt ist das Zeugnis der gleichen Grundgesinnung 1 Kor. 9, 19.

38) Zu S. 157. Joh. 4, 21—24; Matth. 6, 5 f.; 14, 23; Luk. 6, 12; 9, 28; Mark. 14, 30 ff. 32 ff.; Apg. 1, 13 f.; 2, 46; 12, 12.

39) Zu S. 158. Luk. 1, 71—75; 2, 21—31. 26—39; 13, 33—35; 19, 41 bis 44; 22, 7; Gal. 4, 4 f.

40) Zu S. 158. Luk. 4, 18—21; 2, 30—32; Apg. 3, 13. 26; 4, 27. 30; 13, 46 f.; Matth. 15, 24; 20, 28; Joh. 12, 20. 32; Phil. 2, 6—11.

41) Zu S. 159. Joh. 18, 33—37. Der positive Ausdruck desselben Gedankens ist das von Matthäus überwiegend, von Johannes wahrscheinlich wenigstens einmal 3, 5 gebrauchte *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* = *ἡ βασιλεία ἡ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχομένη*. Vgl. m. Kommentar I³, 124 ff. IV³, 184.

42) Zu S. 159. Matth. 16, 18 f.; 21, 37—42; Joh. 2, 19—22. — Matth. 18, 15—20; 24, 45—51. Zur Gleichung Himmelreich = Kirche Matth. 16, 18 und 19 vgl. besonders noch das Gleichnis Matth. 13, 24—30. 36—43.

43) Zu S. 160. Derartige Fälle setzt Paulus 1 Kor. 6, 1—8 voraus.

44) Zu S. 160. Ex. 2, 11—14; Apg. 7, 23—28. 35.

45) Zu S. 160. Joh. 3, 28; 8, 15. 26; 12, 47 f.

46) Zu S. 161. Luk. 7, 2—10; Joh. 4, 46—53. — Luk. 15, 1 f.; 19, 1 bis 10. — Die Berufung des Zöllners Levi—Matthäus widerspricht dem nicht, wie schon daß an diese Berufung sich anschließende Festmahl beweist (Matth. 9, 10 f.; Luk. 5, 29 f.), sondern sagt nur, daß der lebenslängliche Beruf eines Apostels höher steht als der eines Zollbeamten.

47) Zu S. 162. Joseph. bell. II, 8, 1 § 118. Diesen Empörer und die von ihm ins Leben gerufene Partei der Zeloten hat Jesus Joh. 10, 8 unter anderen ähnlichen Leuten im Sinn gehabt. — Im Gewand der Parabel Luk. 19, 12—27 hat Jesus sogar eine Empörung der Masse eines Volks gegen den erbberechtigten und vom Kaiser bestätigten Fürsten als ein strafwürdiges Verbrechen beurteilt, wenn ich mit meinen exegetischen und textkritischen Bemerkungen im Komm. III⁴, 624 ff. das Richtige getroffen habe.

48) Zu S. 162. Bei uns würde eine bayerische Briefmarke mit dem Bild des Königs für diesen Zweck geeigneter gewesen sein.

49) Zu S. 162. Von ältesten Zeiten her bei den Ägyptern, früh auch bei den Babyloniern, später bei den Persern in Verbindung mit dem Gedanken einer Weltmonarchie, daher auch von Alexander bis zu einem gewissen Grade aus politischen Gründen angeeignet, bei den Seleukiden besonders auch in Beinamen der Könige ausgedrückt, bei den älteren römischen Kaisern regelmäßig (mit Caligula und Domitian als Ausnahmen) auf die Apotheose nach dem Tode und den Titel Divus für den verstorbenen Kaiser beschränkt.

50) Zu S. 163. z. B. Mark. 7, 1—23, besonders B. 7 und 13; Matth. 19, 4—9; Joh. 8, 55.

51) Zu S. 163. Joh. 18, 28—19, 16. Über den Text (*ἐχες*, nicht *εἶχες*) und die Auslegung von 19, 11 vgl. m. Kommentar IV⁵ S. 642 ff.

52) Zu S. 165. Diese drei Paare gegensätzlicher Stände sind oben nur flüchtig, teilweise gar nicht berührt worden. Es ist immer noch nicht überflüssig, der falschen Vorstellung entgegenzutreten, wonach in der urchristlichen Kirche Kommunismus geherrscht habe. Ausführlicher darüber Komm. zur AG. V³, 139 bis 143. 179 ff. 188 ff. Gegen diesen Irrtum könnten vielleicht die beiden durch den Erfolg so glänzend bestätigten Aussprüche Jesu Joh. 12, 8 und Matth. 19, 23. 26 genügen. Außerdem wäre auf den 3. und 4. Vortrag in den Skizzen aus dem Leben der alten Kirche 3. Aufl. S. 93—159 verwiesen: „Über die soziale Frage nach dem Brief des Jakobus“ und „Sklaverei und Christentum in der alten Welt“.

53) Zu S. 169. In der trefflichen Auslegung der 10 Gebote vom Jahre 1528 (Erl. Ausg. Bd. 36 S. 86 ff.) und in der Auslegung der ganzen Berg-

predigt nach Matth. 5—7 vom Jahre 1532 (Bd. 43 S. 123—131); auch im großen Katechismus zum 2. Gebot berührt Luther diese Worte gar nicht. — Die katholischen Übersetzer und Weizsäcker „vom Bösen“ nach Vulg. a malo est; Bengel „von dem Argen“, am besten Wiese: „aus dem Bösen“. Es drückt ἐκ hier wie so oft die Herkunft einer Sache, die Ursache einer Wirkung aus vgl. Jak. 4, 1; Matth. 12, 37; Apok. 16, 10. 11. 21. Die in dem redensartlichen Gebrauch ausgedrückte Bedeutung würde ἐκ τῶν πονηρῶν erfordern. Ich muß mich für dies und anderes, z. B. auch über das strittige Verhältnis von Jak. 5, 12 („es soll euer Ja ein Ja, euer Nein ein Nein sein“) zu Matth. 5, 37, über die Verkehrtheit der masfulinischen Fassung von τοῦ πονηροῦ auf m. Komm. I³, 247—250 berufen.

54) Zu S. 170. Deut. 6, 13; 10, 20; Jes. 48, 1; Ps. 63, 12.

55) Zu S. 170. Von Gen. 22, 16 bis Jes. 45, 23; Jer. 11, 5; Ps. 110, 4. — Zacharias spricht Luk. 1, 73 gewiß nicht ohne bezug auf den Namen seines Weibes; Apg. 2, 30; Hebr. 3, 11. 18; 6, 13—18; 7, 20 f.

56) Zu S. 170. Matth. 26, 63 (Mark. 14, 61; Luk. 22, 67 ohne ausdrückliche Erwähnung des ἐξορκίζειν des Hohenpriesters) vgl. m. Komm. I⁴, 705 f. 710. Wenn Matth. 5, 37 jede Anwendung einer über das einfache Ja oder Nein hinausgehenden Beteuerung verboten wäre, so würde, wie schon Origenes (in Matth. ser. 88 p. 201) sehr richtig bemerkte, Jesus selbst dies durch sein ἀμήν, „seinen gewöhnlichen Eid“, wie Origenes es anderwärts (de orat. 19, 2) nennt, regelmäßig übertreten haben. Dasselbe würde erst recht von dem doppelten ἀμήν und dem καὶ, ἀμήν Apok. 1, 7 gelten, aber auch schon von dem καὶ λέγω ὑμῖν Luk. 11, 51; 12, 5 oder ἐκ' ἀληθείας oder ἀληθῶς λέγω ὑμῖν Luk. 4, 25; 12, 44.

57) Zu S. 170. Matth. 5, 1. 11—20 vgl. Luk. 6, 20. Auch Jakobus hat in seiner Wiederholung der Warnung Jesu vor leichtsinnigem Schwören und dem, was er weiter bis zum Schluß seines Briefes folgen läßt, durch den Wiedereintritt der Anrede ἀδελφοί μου 5, 12 (nach ἀδελφοί ohne μου 4, 11; 5, 7. 9. 10), vor allem aber durch das 5, 19 hinzutretende εἰάν τις πλανηθῇ ἐν ὑμῖν zu verstehen gegeben, daß diese Mahnungen dem engeren Kreis der Jüngerschaft und zunächst für den Verkehr der Christen unter einander gelten.

58) Zu S. 171. Vgl. außer den vorhin Anm. 53 citirten Schriften Luthers auch Conf. August. XVI nebst der Apologie dazu und Form. Conc., Sol. decl. XII § 20. Das Wesentliche faßt Luther in der Ausl. der 10 Gebote von 1528 Bd. 36 S. 88 so zusammen: „Wenn er (der Eid) aus Noth geschieht, ist er nicht verboten, ist auch nicht unrecht. Denn (= dann) geschieht er aber aus Noth, wenn die Oberkeit ein Eid erfordert für Gericht etc., wie auch geschieht, wenn man den Fürsten und Herrn huldet und schwört, und ist recht. Also kann man auch schwören aus Pflicht der Liebe, nämlich so ein Nähsiter dem andern

schwöret, ihm Glauben zu halten, so es der ander begehrt.“ In der Auslegung der Bergpredigt von 1532 Bd. 43 S. 127 stellt er vor den Huldigungs- und den Zeugeneid auch noch einen Eid zur „Urfried“ (Urfriede).

59) Zu S. 172. Dieses *dictorum* in § 7 der Universitätsstatuten von 1743 bezieht sich auf einen früheren Paragraphen.

60) Zu S. 172. Evang.-luth. Agende herausg. von Chr. Fr. Boeckh. II, 122, ähnlich so auch in den dort folgenden Formularen. — Ich selbst habe aus dem Munde eines akademischen Vertreters der lutherischen Theologie das Urteil gehört, daß alle gleichartigen Eidesformeln nur dem Institut der noch bestehenden Monarchie, und nicht der Person des Inhabers einer solchen Monarchie gelten. Als ob nicht in Republiken ebensolche Formeln im Brauch wären!

61) Zu S. 174. Norddeutsche Allg. Ztg. 1918 Nr. 575 Abendausgabe.

62) Zu S. 175. Nicht ohne Rührung, in einer aus Stolz und Beschämung gemischten Stimmung muß noch heute der Deutsche in Taciti *Germania* c. 24 lesen, wie unsere heidnischen Vorfahren bei ihrem leidenschaftlich betriebenen Würfelspiel, nachdem sie Alles verloren, auf den letzten Wurf manchmal ihre Freiheit und ihren eigenen Leib einsetzten und, wenn sie abermals das Spiel verloren, sich willig in die Sklaverei ergaben und auf dem Sklavenmarke verkaufen ließen. Den Schluß macht der Römer mit den Worten: *ea est in re prava pertinacia; ipsi sibi fidem vocant*. Unübertrefflich hat das unser Erlanger L. Döderlein in seiner schönen Ausgabe der *Germania* verdeutscht: „sie selbst nennen es Wort halten“. Wie sie solche Treue im Verhältnis zu ihrem Fürsten, im Krieg und Frieden, auch in der Ehe bewahren, beschreibt Tacitus bewundernd Kap. 6. 14. 19. — Auch Luther in seiner köstlichen Auslegung des 101. Psalms von 1534 (Erl. Ausg. Bd. 39 S. 356) freut sich daran, daß „uns Deutsche keine Tugend so hoch berühmt und bisher so hoch und erhaben (gemacht) und erhalten hat, als daß man uns für treue, wahrhaftige, beständige Leute gehalten hat, die da haben Ja ja, Nein nein lassen sein, wie daß viel Historien und Bücher Zeugen sind.“ Zu diesen Zeugen gehört vor allem das Lied von der deutschen Treue vor und nach Luther, von der Treue der Mannen und Vasallen gegen ihren Lehnsherrn und Heerführer, der Untertanen gegen ihren Fürsten, von der Nibelungentreue und vom Grafen Eberhard, vom getreuen Eckart usw. Uns mutet es heute seltsam an, daß Luther unter Berufung auf Cicero und auf Plautus, der schon in ironischem Sinn von der *Graeca fides* geredet habe, die Griechen und aus eigener Erfahrung die Welschen des Gegenteils anklagt S. 355 f. und dagegen S. 358 bezeugt: „Man rühmt die Türken, daß sie Treue und Glauben halten (das wird sie vielleicht auch so mächtig machen). Ist's wahr, so sei es wahr.“

63) Zu S. 175. In sehr lehrreicher und anregender Weise hat sich hierüber mein verehrter Kollege D. Walter Caspari geäußert in der Abhandlung

„Waterland und Waterlandsiebe. Eine catechetische Anregung“. N. Kirchl. Ztschr. 1915 S. 932–948.

64) Zu S. 179. Gleich nach Bekanntwerden des vollständigen griech. Textes, aber noch vor Auffindung der syrischen und der lateinischen Übersetzung des Clemensbriefes habe ich in der Zeitschr. f. Protest. u. Kirche 1876 S. 144 bis 209 über „das älteste Kirchengebet und die älteste christliche Predigt“ geschrieben und von ersterem eine Übersetzung geliefert. Ich beschränke mich hier auf den für das Verhältnis der Kirche zur weltlichen Obrigkeit bezüglichen Teil desselben.

65) Zu S. 179. Vgl. Joh. 17, 17 (13, 10; 15, 3), aber auch und zwar teilweise wörtlich anklingend Num. 14, 18f. Die Anlehnungen an alttestamentliche Stellen im ganzen Gebet verzeichnet am vollständigsten Lightfoot, S. Clement of Rome II (1890) p. 172ff.

66) Zu S. 179. Der Text, dem man durch mannigfaltige Konjekturen und unnatürliche Satzteilungen glaubte nachhelfen zu müssen, scheint mir höchstens der Verbesserung von *ἐπηκόους γινόμενους* in *ἐπηκόοις γινόμενοις* zu bedürfen, was von *τοῖς πατέρας* abhängen würde und durch den dazwischen stehenden absoluten Genitiv *ἐπικαλουμένων* nicht unmöglich gemacht wird, vgl. die Ausgabe von Gebhardt-Harnack, andererseits aber auch Lightfoot z. St. und Morin, Anecd. Maredsol. II, 56. Es muß dann allerdings in den Anfangsworten von Kap. 61 mit der lat. Übers. *αὐτοῖς* hinter *βασιλείας* gestrichen werden.

67) Zu S. 179. Hier einmal und außerdem noch zweimal in dem ganzen Gebet die Anrede an Gott den Vater *κύριε*, dagegen in dem auf die Obrigkeit bezüglichen Teile von der ersten Erwähnung der *ἄρχοντες* an dreimal *δέσποτα*, das letzte Mal in deutlichem Gegensatz zu den *ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι ἐπὶ τῆς γῆς* in der volltönenden Form *δέσποτα ἐπουράνιε* (vgl. Eph. 6, 9), *βασιλεῦ τῶν αἰώνων* (= 1 Tim. 1, 17).

68) Zu S. 180. Gemeint ist selbstverständlich die Herrschermacht des Menschengeschlechts über die Natur nach Ps. 8, 7–9; aber durch die Erwähnung an dieser Stelle ist doch damit gesagt, daß die Regierungsgewalt des Regenten ein Abbild oder eine Gestalt der Weltherrschaft des Menschen sei.

69) Zu S. 180. *ὅπως ἰεὺ σου τυγχάνωσιν* vielleicht besser wiederzugeben durch „damit sie an dir einen gnädigen Gott haben“.

Johann Chr. K. von Hofmann.

Hochansehnliche Versammlung!

Magnifice!

Kollegen, Kommilitonen!

Am 21. Dezember 1810 wurde Johann Christian Konrad Hofmann, der große Erlanger Theolog, in Nürnberg geboren. Die theologische Fakultät würde eine Schuld der Undankbarkeit auf sich laden, wenn sie die hundertste Wiedertehr seines Geburtstags vorübergehen ließe, ohne öffentlich zu bezeugen, was sie selbst, was die Wissenschaft, deren Pflege ihr obliegt, diesem Manne verdankt. Es hat unserer Fakultät auch sonst nicht an begabten und wirksamen Lehrern gefehlt; aber von einer Erlanger Theologie und theologischen Schule würde ohne Hofmann schwerlich jemals geredet worden sein. Auch die Universität, die wir in allen ihren Gliedern um ihre Teilnahme an der heutigen Feier zu bitten uns erlaubten, hat viel Ursache, das Gedächtnis dieses ihres Lehrers nicht bei ihr aussterben zu lassen. Es bedarf zum Beweise nur der Erinnerung an zwei unwidersprechliche Tatsachen: Solange unsere Universität besteht, hat kein einzelner Lehrer so viele lernbegierige Jünglinge aus allen Theilen Deutschlands und über dessen Grenzen hinaus nach Erlangen gezogen wie Hofmann; und nicht weniger als sechsmal wurde er durch das allseitige Vertrauen seiner Kollegen an die Spitze der Selbstverwaltung der Universität berufen. In sein erstes Prorektorat fiel die Revolution von 1848, und mit soviel Besonnenheit und Geschick hat er das Schiff der Universität durch die Stürme jener Tage hindurchgesteuert, daß man angesichts der im Herbst desselben Jahres noch lange nicht zum Abschluß gekommenen Erschütterung aller deutschen Verhältnisse keinen besseren Rat wußte, als ihm auch für das Studienjahr 1848/9 das Prorektorat zu übertragen.

Indem ich es versuche, im Auftrag meiner Fakultät ein Bild des seltenen Mannes Ihnen vor Augen zu stellen, muß ich im voraus um Ihre besondere Rücksicht bitten. Diese Aufgabe zu

lösen genügt weder die Verehrung und Liebe des dankbaren Schülers, noch die Vertrautheit mit seinen hinterlassenen Werken. Auf eine Lebensbeschreibung Hofmanns haben wir noch zu warten; vielleicht wird das kommende Jahr eine solche bringen¹⁾. Die älteren vertrauten Freunde, die seine Entwicklung von Anfang an verfolgt haben, sind dahingestorben. Nachkommen hat er nicht hinterlassen. Er selbst hatte, je älter er wurde, um so weniger Neigung, von seiner Person und zumal von seiner inneren Entwicklung zu reden²⁾. Noch im Jahre 1859 schrieb ihm sein Kollege Delitzsch, der seit mehr als acht Jahren hier neben ihm gewirkt und in freundschaftlichem Verkehr mit ihm gestanden hatte: „Was bist du doch für ein X, und welche Sisyphusarbeit macht es der neueren Theologie, dich probehaltig zu werten!“ Ein schwer zu lösendes Rätsel nennt ihn derselbe und vergleicht ihn einem verschleierten Bilde³⁾. Wie soll es mir gelingen, auch für solche, die weder das Bild noch den Schleier mit eigenen Augen gesehen haben, den Schleier ein wenig zu lüften? Ich versuche es.

Nachdem Hofmann im Herbst 1827, noch nicht 17 Jahr alt, das damals unter dem ausgezeichneten Rektor R. L. Roth blühende, einzige Gymnasium seiner Vaterstadt absolvirt hatte, ließ er sich an unserer Universität als Theolog immatrikuliren. Damit folgte er sichtlich weniger dem eigenen Trieb als dem Wunsch der Eltern. In seinen Briefen an diese, welche mir vorlagen, berichtet er während des ersten Studienjahrs wiederholt und ausführlich von seiner Theiligung an dem burschenschaftlichen Leben, von Fecht- und Tanzstunden, auch von einem Ball im Redoutensaal, zu welchem die Harmoniegesellschaft die gesamte Studentenschaft eingeladen hatte, wobei es, wie er schreibt, „sehr ruhig abging, ausgenommen eine Anzahl von etwa 40 Duellen, die davon herrühren.“ Von der Seeschlacht bei Navarino und von politischen Unruhen in Paris und Lyon schreibt er mit lebhafter Theilnahme. Dagegen nennt er nur ein einziges Mal einen seiner akademischen Lehrer, den Kirchengeschichtiker Veit Engelhardt, in dessen Seminar er auf Grund einer Probearbeit Aufnahme fand. Dies geschah aber erst in seinem

dritten, dem letzten Erlanger Semester, nachdem er aus der studentischen „Gesellschaft“, der er bisher angehört hatte, ausgetreten war ⁴⁾ und sich eifrig dem Studium gewidmet hatte, was unter anderem daraus erhellt, daß er mit einem gleichgesinnten Freund mitten im Winter regelmäßig um $\frac{1}{2}$ 5 Uhr morgens sich an die Arbeit setzte. Diese äußere Veränderung hing aber mit einer inneren Umwandlung zusammen, welche er um eben diese Zeit erlebte. Erst jetzt gewann er ein innerliches Verhältniß zwar noch nicht zur theologischen Wissenschaft, wohl aber, was ja viel wichtiger ist, zum Gegenstand der Theologie, zum Christentum. Es bedurfte aufregender Veranlassungen, um dem von den Heiligtümern seines Lebens am liebsten schweigenden und nur selten und mit zarter Zurückhaltung redenden Mann 30 und 40 Jahre später zwei ergreifende Zeugnisse über diese für sein ganzes Leben entscheidende Umwälzung zu entlocken. Das eine lautet: „Zur Erkenntnis der seligmachenden Wahrheit kommt niemand ohne Gewissensnot, und auch ich bin auf keinem anderen Wege aus einem Lasterer ein Bekenner des Evangeliums geworden, als daß mir die Predigt von der Rechtfertigung allein durch den Glauben mein Gewissen weckte und die Erkenntnis meiner Sünden aufdrang, damit ich derselben Vergebung bei dem auch für mich gestorbenen Heilande suchte ⁵⁾.“ Während diese Worte ebenso wie ein aus früherer Zeit stammendes Lied ⁶⁾ uns über Zeit und Ort dieser Erfahrung in Ungewißheit lassen, weist uns eine kurze Ansprache, die er im Oktober 1871 auf einer großen kirchlichen Versammlung in Berlin hielt, in die kurze Zeit seines Erlanger Studiums und auf die Einwirkung des Professors Krafft, Pfarrers an der deutsch-reformierten Kirche. Diesen meinte er, wenn er in Berlin sagte: „Es ist ein reformierter Gottesmann gewesen, der mich zur Erkenntnis unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi geführt, der mich zum lebendigen Gott bekehrt hat.“ Es war nicht der Docent, sondern der Prediger Krafft, durch dessen Dienst Hofmann das größte Gut seines Lebens empfing ⁷⁾. Gleichzeitig aber kam er unter den sehr andersartigen Einfluß des vielseitigen Karl von Raumer ⁸⁾. Auf dessen Empfehlung und durch Vermittlung

des Feldmarschalls von Gneisenau, als dessen Adjutant v. Raumer die Befreiungskriege mitgemacht hatte, erhielt Hofmann um Ostern 1829 eine Stellung als Hofmeister im Hause der Gräfin von Bülow, der Wittve des Siegers von Dennewitz. Dadurch wurde ihm, dem wenig Bemittelten, die Möglichkeit geschaffen, nicht weniger als $3\frac{1}{2}$ Jahre lang die Bildungsmittel sich zunutze zu machen, welche Stadt und Universität Berlin einem bildungsfähigen jungen Mann damals boten. Auch nachdem sein nur um ein Jahr jüngerer Zögling im Mai 1831 das Abiturientenexamen „mit Gottes gnädiger Hilfe“ glücklich bestanden und die Universität bezogen hatte, blieb Hofmann noch den Sommer über als dessen Mentor im Bülow'schen Hause. Wie dankbar er die Vorteile dieser Stellung nicht nur für den ihm herzlich zugethanen Zögling, sondern auch für seine eigene Fortbildung zu schätzen wußte, zeigt ein Brief an seine Mutter, worin er als gehorsamer Sohn anfragt, ob sie ihm ihre Einwilligung nicht versagen werde, wenn er ein etwaiges Anerbieten der Gräfin, ihn noch länger in dieser Stellung zu belassen, annehme. In der That sind diese Berliner Jahre von großer Bedeutung für Hofmanns Entwicklung geworden. Schon daß der in einem kleinbürgerlichen Hause aufgewachsene Student im Bülow'schen Hause die feineren Umgangsformen der höheren Gesellschaftsschichten sich aneignete, und daß er sich einigermaßen der französischen und englischen Sprache zu praktischem Gebrauch bemächtigte, war nicht ohne Bedeutung und Vorbedeutung. Viel Anregung boten ihm auch die wöchentlichen offenen Abende im Hause Ph. Wackernagels, zu welchen sich viele dorthin empfohlene Studenten einfanden, gelegentlich aber auch gereifte und bedeutende Männer wie der Dichter A. von Chamisso kamen⁹⁾.

Weniger glücklich waren die Erfahrungen, die Hofmann mit den Berühmtheiten der Berliner Universität machte. Er schreibt später an Delitzsch (S. 36): „Bei Schleiermacher hatte ich das Unglück, daß die erste Vorlesung, welche ich bei ihm hörte, die über Einleitung in das Neue Testament war, in der ich mich durch die Art und Weise seiner Behandlung des Tatsächlichen und Ge-

schichtlichen so verletzt fühlte, daß ich sie kaum zur Hälfte aushielt und es nie wieder bei ihm versuchte.“ Erst als Repetent studirte er Schleiermachers Glaubenslehre. Auch noch in späteren Jahren hat er mehrmals in Konversatorien mit Studenten dieses berühmte Werk behandelt; und in seinen Vorlesungen über Ethik und Enzyklopädie hat er die Verdienste Schleiermachers um die Theologie stets gebührend gewürdigt. Bei dem Hegelianer Marheineke hörte er Dogmatik, aber dessen „spekulative Behandlung der Dogmen“ ärgerte und langweilte ihn“. Gleichzeitig hörte er bei Hegel eine Vorlesung über die Beweise für das Dasein Gottes, versichert aber, daß er es eigentlich nur aus Neugier und ohne eine ihm bewußt gewordene Wirkung getan habe. Später hat er wohl die Phänomenologie des Geistes gelesen, aber „Hegels Philosophie der Geschichte“ verdarb ihm allen Geschmack an seiner Philosophie“. Viel Geschmack hat Hofmann überhaupt an der Philosophie niemals gefunden. Da seiner Theologie später oftmals nachgesagt wurde, daß sie unter dem bestimmenden Einfluß nicht nur Schleiermachers, sondern auch Hegels und Schellings erwachsen sei, nahm er Anlaß, mit ebenso großartiger Offenheit wie auch Bescheidenheit durch unwiderlegliche Tatsachen das Gegentheil zu beweisen¹⁰⁾. Der einzige Philosoph, dessen Schriften er vollständig und gründlich gelesen zu haben bekennt, ist Spinoza; aber es geschah nur darum, weil er bald nach Beendigung seiner Universitätsstudien den kühnen Plan verfolgte, eine Geschichte des geistigen Lebens von der Mitte des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts zu schreiben. Nicht auf Philosophie, sondern auf Geschichte war sein Sinn von Haus aus gerichtet. Man darf annehmen, daß R. L. Roth, sein Lehrer auf dem Gymnasium, der klassische Erzähler griechischer und römischer Geschichte für die Gymnasialjugend, den Grund dazu gelegt hat. Es ist daher nicht zu verwundern, daß den Studenten in Berlin die Historiker L. Ranke und Fr. von Raumer mehr anzogen als Hegel und Schleiermacher. An dem Kirchenhistoriker A. Reander vermifste er nicht ohne Grund alle Gabe der Darstellung. Ernstlich soll er in Berlin geschwankt haben, ob er sich der Theologie, der

Geschichte oder endlich der Politik zuwenden solle. Daß auch letzterer Gedanke ihn vorübergehend beschäftigt hat, wird dadurch bestätigt, daß seine Studiengenossen ihm den Scherznamen Talleyrand gaben, und beides erscheint als ein Vorspiel seiner späteren politischen Wirksamkeit. An Delizsch schreibt er: „Du weißt, daß meine Neigung ursprünglich den geschichtlichen und zwar den weltgeschichtlichen Studien zugewendet gewesen ist. Es war eine äußere Fügung, welche mich anwies, mit schmerzlichem Verzicht auf diesen Gegenstand meiner Neigung meine Kräfte in den Dienst der Theologie und zwar zunächst der exegetischen Theologie zu stellen¹¹⁾.“

Nur sehr allmählich vollzog sich seine Wendung von der Weltgeschichte zur Theologie. Nachdem er sein fünfjähriges Universitätsstudium durch ein wohlbestandenes theologisches Examen in Ansbach abgeschlossen hatte, wurde er schon ein halbes Jahr später, um Ostern 1833, am Erlanger Gymnasium als Lehrer der Religion und des Hebräischen angestellt, zugleich aber mit dem Geschichtsunterricht in der Oberklasse betraut. Nachdem er im Januar 1835 als Repetent bei der theologischen Fakultät angestellt worden war, promovierte er im Sommer darauf bei der philosophischen Fakultät und habilitierte sich in dieser mit einer Abhandlung über die Kriege des Antiochus Epiphanes gegen die Ptolemäer. Zwei Jahre später gab er, angeregt durch L. Tiecks „treffliche“ Novelle „Der Aufruhr in den Sevensen“, eine quellenmäßige Geschichte dieses Aufstandes heraus. Während der beiden folgenden Jahre erschien in zwei Teilen seine Weltgeschichte für Gymnasialisten. Auch nachdem er sich um Ostern 1838 an der theologischen Fakultät als Privatdozent habilitiert hatte, verblieb er in seiner Stellung am Gymnasium. Mehr als 6 Jahre lang, bis zu seiner Ernennung zum außerordentlichen Professor der Theologie im Herbst 1841, hatte er der doppelten Aufgabe zu genügen, wie er sie in einem Brief an seinen Freund H. Schmid aus jener Zeit in scherzendem Ton beschreibt: „aus Studenten Menschen und aus Gymnasialisten Christen zu machen¹²⁾“.

Nichts aber wäre irriger als die Vorstellung, daß Hofmann mit halbem Herzen in dem einen wie dem anderen Beruf gestanden

hätte, oder gar, daß er mit seiner ganzen Herzensneigung an weltlicher Wissenschaft gehangen, und nur widerwillig „leider auch Theologie studirt“ und gelehrt hätte. Seit jener Wandlung, die er um die Wende seines ersten und seines zweiten Studienjahres erlebte, stand ihm unerschütterlich fest und höher als alles Wissen der Glaube, welcher ihm Friede mit Gott und Freude zu allem Guten gebracht hatte. Seitdem er in der ersten Beauftragung mit einem theologischen Lehramt Gottes Wille erkannt hatte, daß er seine Kräfte der Wissenschaft vom Christentum widmen solle, hat er diesem Beruf mit einer Hingebung des Herzens, mit einer Konzentration seiner ungewöhnlichen Denkkraft, mit einem Fleiß und einem Erfolg gelebt, welche um so staunenswerter erscheinen, wenn man bedenkt, wie mannigfaltige wissenschaftliche Interessen und Aufgaben ihn vorher und auch noch während dieser Jahre hin und her gezogen haben. In den beinahe 8 Jahren, die zwischen seiner Anstellung als Repetent und seiner Berufung nach Rostock verlaufen sind, hat er nicht nur das gelehrte Handwerkszeug für seinen Beruf als akademischer Lehrer der Theologie sich angeeignet und mit Sicherheit handhaben gelernt, sondern auch eine von Grund aus selbstständige Theologie geschaffen, welche die ganze Bibel umspannt, zugleich aber auch als ein geschlossenes Lehrsystem sich darstellt. In einer mir vorliegenden Nachschrift der Vorlesung über Dogmatik, die er zum ersten- und letztenmal im Sommer 1842 gehalten hat, liegt dieses System im wesentlichen vollständig so vor, wie er es bis zuletzt festgehalten hat¹³). Schon im Jahr vorher (1841) erschien die erste Hälfte seines Werks über „Weissagung und Erfüllung“, und während er noch an der zweiten Hälfte desselben arbeitete, entwarf er bereits die Grundlinien seines zweiten Hauptwerks, des zum erstenmal 1852–55 in drei Bänden erschienenen „Schriftbeweises“¹⁴). Ich darf in Ihrem Kreise und in dieser flüchtigen Stunde nicht versuchen, den Inhalt dieser beiden großen Werke und ihre Stellung in der Geschichte der Theologie genauer zu kennzeichnen. Aber ganz davon zu schweigen, verträgt sich auch nicht mit dem Auftrag, Hofmanns Gedächtnis unter uns aufzu-

frischen. Wenn er diese beiden Werke auf dem Titel als theologische Versuche bezeichnete, so wollte er damit keinen Zweifel an der Erreichbarkeit des gesteckten Zieles ausdrücken und auch kein Gefühl der Unsicherheit in bezug auf die Wege verraten, auf welchen er dem Ziel sich zu nähern glaubte. Er wollte vielmehr sagen und mußte es, da man es trotz seiner deutlichen Rede immer wieder nicht begreifen wollte, manchmal wiederholen ¹⁵⁾, daß es ihm darauf ankomme, Aufgaben, mit welchen die Theologie sich von jeher befaßt hat, ohne daß ein stetiger Fortschritt zu bemerken sei, richtiger zu bestimmen und darnach die Mittel und Wege zu ihrer Lösung zweckmäßiger zu wählen. Aber in der richtigen Einsicht, daß nichts unfruchtbarer ist, als eine aus bloßen Forderungen bestehende Methodologie, wollte er seine Kritik des bisherigen Verfahrens und die von ihm aufgestellten methodischen Grundsätze an einer eigenen, den gesamten Schriftinhalt umfassenden Bearbeitung der Aufgaben erproben. Mit seinem ersten Hauptwerk begann eine Vorhersagung sich zu erfüllen, welche mehrere Jahre zuvor K. F. Nitzsch in Bonn mit ahnungsvollem Geist ausgesprochen hatte ¹⁶⁾. Es erfreute ihn daher nicht wenig zu hören, daß Nitzsch sich über sein Werk „sehr beifällig erkläre“, während andere ratlos und schweigend oder auch zürnend und scheltend dem zu ihren Denkgewohnheiten so wenig stimmenden Werk gegenüberstanden ¹⁷⁾. Es muß ihm, wenn er es beachtet hat, auch das eine Genugthuung gewährt haben, daß ein ihm theologisch so fernstehender, aber geistvoller Theolog wie E. Reuß neben einigen Beanstandungen doch auch die Erklärung abgab, daß die durch Hofmanns Weissagung und Erfüllung begründete neue Schrifttheologie „selbst eine Weissagung sei, welcher die Erfüllung nicht mangeln könne“ ¹⁸⁾.

In diesem seinem ersten Hauptwerk zeigt sich Hofmann als der Geschichtschreiber, welcher es unternimmt, die Heilsgeschichte, wie er sie nannte, in ihrem ganzen Umfang darzustellen, d. h. die auf Erlösung und Vollendung der sündig gewordenen Menschheit abzielende, zuerst weissagend und vorbereitend darauf hinweisende, dann in Jesus Christus zu einem vorläufigen Abschluß

gediehene und auch von diesem Ruhepunkt aus wieder auf ihre endgiltige Vollendung weislegend hinweisende Geschichte des Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit. In seinem zweiten Hauptwerk, dem Schriftbeweis, zeigt er sich auch als Systematiker. Er tat dies nicht mit dem Bewußtsein, gerade für diese Aufgabe durch natürliche Anlage und Vorbildung sonderlich befähigt zu sein, und auch nicht mit der Absicht, fortan als Dogmatiker und Ethiker zu gelten. Seine Absicht ging vielmehr dahin, der Theologie zu einer wissenschaftlich haltbareren Methode für die Bestätigung ihrer dogmatischen und ethischen Lehrrsätze aus der Schrift zu verhelfen. Zu dem Ende mußte er selbst ein in formaler Unabhängigkeit von der Bibel aufgebautes, Dogmatik und Ethik umfassendes Lehrsystem vorlegen und dieses auf zwei Druckbogen zusammengedrückte „Lehr-ganze“ in einem Werk von beinahe 2000 Seiten als schriftgemäß erweisen. So wurde Hofmann notgedrungen zum systematischen Schriftsteller. Damit hängt es zusammen, daß es niemals seine Absicht war, eine theologische Schule im gewöhnlichen Sinne des Wortes zu gründen. Er wollte nicht Schüler heranbilden, welche seine Lehrrsätze wiederholen und sich dadurch der Mühe überhoben dünken, selber von Grund aus nachzudenken. Das würde auch dem kühnen Satz im Eingang des Schriftbeweises (I, 4) widersprochen haben: „Es ist ebenso wahr, daß jeder seine eigene Theologie hat, nämlich jeder, der überhaupt eine hat, als es unwahr ist, daß jeder seinen eigenen Glauben hat, wenn er nämlich überhaupt einen hat“. Höher als alle Anerkennung gelehrter Kreise und besonders der Systematiker galt ihm das Zeugnis praktischer Geistlicher, daß sich ihnen in Predigt und Katechese fruchtbar erweise, was sie bei ihm gelernt. Innig erfreute es ihn auch, wenn er auf Gebieten, die er kaum oder gar nicht betreten hatte, andere in einer Weise arbeiten sah, woran er erkannte, daß sie sich mit Recht seine Schüler nannten. Ich darf aus eigener Erfahrung bezeugen, daß er solche Schüler mit einer Bescheidenheit, die nur durch seine herzugewinnende Freundlichkeit übertroffen wurde, zu fördern und zu ermutigen ver-

stand. Die Freiheit, die er für sich beanspruchte, gönnte er auch anderen. Nur die Trägen und Satten waren ihm verhaßt.

Im Schriftbeweis hat er ebenso wie in dem ersten Hauptwerk die kritische Untersuchung der Entstehung und des geschichtlichen Inhalts der biblischen Schriften als nicht zu seiner jeweiligen Aufgabe gehörig beiseite gelassen. In bezug auf das Neue Testament hat er diese Aufgabe in seinem dritten Hauptwerk unter dem Titel: „Die heilige Schrift des Neuen Testaments zusammenhängend untersucht“ sehr gründlich in Angriff genommen, ist aber kurz vor Vollendung des achten Bandes und lange vor Vollendung des großartig angelegten Werkes am Vorabend seines 67. Geburtstages mitten aus der Arbeit abgerufen worden. Auf dem Gebiete beider Testamente sind lange vor seinem Tode nicht wenige in seine Arbeit eingetreten, und zwar nicht nur Schüler, welchen er die Grundlagen ihrer theologischen Bildung gegeben hat, sondern auch gleichaltrige Gelehrte, die sich in den Bannkreis seiner Gedanken ziehen ließen, wie z. B. Franz Delitzsch²⁰⁾ und M. Baumgarten, und die Tüchtigsten unter ihnen haben am wenigsten verleugnet, daß sie vielfach ernteten, was Hofmann gesät hatte.

Lassen Sie mich nach diesem Vorgriff noch einmal zum Lebensgang Hofmanns zurückkehren. Obwohl er in Erlangen als Privatdozent und außerordentlicher Professor in steigendem Maße Anklang bei den Studierenden und hohe Anerkennung bei seinen Kollegen gefunden hatte, empfand er die Berufung nach Moskau, wo damals wenig mehr als 20 Theologen studirten, als eine Befreiung. Er schreibt von dort: „Ich habe wie einen neuen Schwung bekommen und lese, glaube ich, besser wie je in Erlangen“²¹⁾. Er hat in der That das Vertrauen, mit welchem man ihm in Moskau entgegenkam, glänzend gerechtfertigt. Zur Vertretung sowohl des Alten als des Neuen Testaments berufen, hat er während dreier Jahre keine Anstrengung gescheut, dieser gewaltigen Aufgabe zu genügen. Bis zu 19 wöchentlichen Stunden hat er gelegentlich auf Vorlesungen und Konversatorien verwendet. Daneben aber hat er angefangene literarische Arbeiten vollendet und für eine von ihm

mit zwei Freunden gegründete und von ihnen allein geschriebene theologische Zeitschrift ²²⁾ die umfangreichsten und wertvollsten Beiträge geliefert. Gleichzeitig nahm er den tätigsten Anteil an den damals in Mecklenburg wie anderwärts erst im Entstehen begriffenen Werken der inneren und der äußeren Mission, als Schriftführer und Berichterstatter, durch Reisen und Vorträge, überall anregend und auf Klärung der Grundsätze der Vereinstätigkeit bringend. Er verschmähte es auch nicht, mit anderen zu diesem Zweck verbundenen Männern an Winterabenden den unbeschäftigten Matrosen geistige und geistliche Anregung zu bieten, was auch von der Seehandel treibenden Kaufmannschaft Rostocks dankbar gewürdigt und kräftig gefördert wurde ²³⁾.

Als im Frühjahr 1845 Adolph Harleß, damals eine Zierde unserer Universität und unserer Fakultät, von seiner Professur enthoben und als Konsistorialrat nach Bayreuth verbannt wurde, und sofort unter der Hand von Erlangen aus bei Hofmann angefragt wurde, ob er einem Ruf als Nachfolger von Harleß folgen werde, wurde ihm der Gedanke an einen Abschied von der ihm zur zweiten Heimat gewordenen norddeutschen Universität sehr schwer. Als der Ruf wirklich an ihn gelangte, entschied er sich doch rasch, wenn auch, wie er dem Freunde schreibt, mit blutenden Herzen für die heimische Universität. Mit dem Herbst 1845 beginnt seine mehr als 32 jährige ununterbrochene Tätigkeit als Lehrer der newtestamentlichen Exegese, der Ethik und der Enzyklopädie in Erlangen. Ihren Höhepunkt erreichte sie vom Anfang der fünfziger bis um die Mitte der sechziger Jahre. Der von Jahr zu Jahr, besonders durch Zuzug aus Norddeutschland wachsenden Zahl seiner Zuhörer genügte zuweilen kein vorhandener Hörsaal, so daß Hofmann seine Vorlesungen in der damals im Schloß befindlichen Aula halten mußte.

Was war es doch, was uns für diesen Lehrer begeisterte und dauernd an ihn fesselte? Jedenfalls nicht das, was man einen glänzenden Vortrag nennt. Hofmann hat vielfach bewiesen, daß er mit und ohne Vorbereitung schlagfertig, gelegentlich auch feurig und

allemal eindrucksvoll zu reden verstand. Aber auf dem Katheder stand er fast unbeweglich, gewöhnlich mit einem Blatt Papier in der Hand, auf welchem der Stoff für eine beträchtliche Zahl von Vorlesungen in gedrängter Kürze skizzirt war. Zuweilen einen Blick auf das Papier werfend, sprach er im wesentlichen frei, aber langsam und sicher. Aus den Jahren 1856 und 1857, da ich das Glück hatte, zu seinen Füßen zu sitzen, erinnere ich mich nicht, daß er sich jemals versprochen oder einen angefangenen Satz nicht richtig zu Ende geführt hätte. Er trug nicht fertige Ergebnisse seiner Forschungen vor, sondern zeigte den Weg, auf welchem jeder sie gewinnen könne und müsse. Man gewann den Eindruck, daß die vorgetragenen Gedanken selbst ebenso wie ihr Ausdruck ohne sonderliche Rücksicht auf die Zuhörer jedesmal neu auf dem Katheder entstünden. Man sah den Lehrer arbeiten, indem man ihn hörte. An dieser Arbeit theilzunehmen wurde der einigermaßen befähigte Zuhörer durch die Folgerichtigkeit des Gedankens und die Sachgemäßheit des Ausdrucks gezwungen. Ohne jedes Pathos und jede künstlich angenommene Würde war Hofmanns Vortrag der treue Abdruck seiner mannhaften und mit allen Seelenkräften an die zu behandelnde Sache hingeebenen Persönlichkeit. Nichts zog die Hörer vom Gegenstand ab. Wenn er bei Vorlesungen, die das notwendig erscheinen ließen, einleitungsweise über die bisherigen Bearbeiter der vorzutragenden Disziplin berichtet und sich kurz mit ihnen auseinandergesetzt hatte, pflegte er im weiteren Verlauf nur selten abweichende Ansichten und deren Vertreter zu erwähnen, geschweige daß er je in geringschätzigem oder gar gehässigem Ton von den Abwesenden und darum Wehrlosen geredet hätte. Auch nur selten nahm seine Rede einen leisen Anflug von Ironie an, obwohl es ihm im geselligen Verkehr wahrlich nicht an Witz und im Federkrieg nicht an den scharfen Waffen der Satire fehlte. Kurz, als akademischer Lehrer verzichtete er auf vieles, wodurch schon mancher Professor gemeint hat seinen Vortrag würzen zu müssen. Ebenso vermied er aber auch, was mancher theologische Lehrer für seine Pflicht gehalten hat, in der Vorlesung geradezu auf die religiöse

und sittliche Gesinnung der Hörer einzuwirken. Bald genug erfuhr jeder, daß für Hofmann ein Theolog, der kein Christ ist, also auch ein werdender Theolog, der kein werdender Christ ist, ein ebenso beklagenswertes Geschöpf sei, wie ein Blinder, der Maler werden möchte. Aber zu erbaulichen Abschweifungen fand er in den Vorlesungen keine Zeit. Gleichwohl hat die scharf ausgeprägte, ganz von dem religiösen und moralischen Gehalt seines Gegenstandes durchdrungene und ganz an seinen Beruf als wissenschaftlicher Lehrer des Christentums hingeebene Persönlichkeit Hofmanns auf viele Hunderte von Jünglingen wahrhaft erziehend, vertiefend und veredelnd gewirkt.

Solche, die ihn nicht gehört, sondern nur seine Schriften gelesen hatten, haben oft über die Schwerfälligkeit und Schwerverständlichkeit seiner Sprache geklagt. Nun ist zuzugeben, daß er, zumal in seinem letzten großen Werk, den Kommentaren, in dem Streben, einerseits den oft verwickelten Gedankengang der Texte treu zu reproduziren, andererseits aber den Weg zum richtigen Verständnis durch das Gestrüppe vorherrschender Mißdeutungen sich selbst zu bahnen und anderen zu zeigen und beides in eine fortlaufende Darstellung ohne Anmerkungen zu bringen, sich eine kaum lösbare stilistische Aufgabe gestellt hat, und daß er dadurch manchen Leser vor der Zeit ermüdet, der nicht Zeit oder Geduld genug besitzt, „mit Bedacht zu lesen, was er mit Bedacht geschrieben hatte.“ Dies gilt aber keineswegs von seinem mündlichen Vortrag, von seinen öffentlichen Reden und von den Werken seiner jüngeren und mittleren Jahre. Hofmanns Sprache war eine durchaus edle und vor allem eine echt deutsche. Wer davon einen reinen Eindruck empfangen will, muß die Gedichte lesen, die von den jungen Jahren seiner ersten und einzigen Liebe bis in das Jahr seines Todes aus seinem tiefen Gemüt geflossen sind ²⁴). Da findet man Geistliches und Weltliches, Lieder von tieferstem Inhalt neben heiteren Schwänken im Nürnberger Dialekt, alles aber echt deutsch, innig, ungekünstelt. In letzterer Beziehung hat er sich nicht die Dichter, welche Erlangen in gewissem Sinne die seinigen nennen

kann, Rückert und Platen, zum Muster genommen. Die geistlichen Vieder erinnern am ersten noch an Novalis. Daß Hofmann auch im wissenschaftlichen Vortrag alles Gespreizte, insbesondere auch alle entbehrlichen Fremdwörter vermied, war eine natürliche Frucht seines an den klassischen Werken unserer Literatur, mit denen er in ungewöhnlichem Maße vertraut war, gebildeten Geschmacks. Es war ihm auch eine Befriedigung des Bedürfnisses, dem selbständig gewonnenen Gedanken keinen anderen als den angeborenen Ausdruck zu geben. Es beruhte aber auch auf der Erfahrung, daß die abgegriffenen fremdsprachlichen Kunstausdrücke besonders für die Lernenden ein Haupthindernis reinlicher Auffassung der wissenschaftlichen Aufgaben und klaren, selbsteigenen Denkens bilden, eine Gefahr, welche bei dem beklagenswerten Rückgang der humanistischen Bildung in unseren Tagen immer drohender wird. Wer deutsch denkt, sollte auf deutsch reden, wie Hofmann es tat.

Ich muß es mir versagen, über seine patriotische Gesinnung und seine politische Tätigkeit zu Ihnen zu reden, welche letztere ihn während der Jahre 1863—69 als Landtagsabgeordneten monatelang in München festhielt und seinem Lehramt entzog und aus diesem wie aus anderen Gründen von verschiedenen Seiten sehr ungünstig beurteilt worden ist. Es wäre manches darüber zu sagen. Leichterem Herzens verzichte ich auf eine Darstellung seiner großen Verdienste um die Verwaltung und um die Wahrung der Würde unserer Universität; denn diese haben in der kürzlich erschienenen Geschichte der Universität während des abgelaufenen Jahrhunderts ihre volle und unnachahmliche Würdigung erfahren ²⁵).

Nur über seine kirchliche Stellung sei mir gestattet zum Schluß noch ein kurzes Wort zu sagen. Obwohl Hofmann, wie bereits erwähnt, seine entschiedene Zuwendung zum Christenglauben vornehmlich einem reformierten Prediger verdankte und zeitlebens mit Christen reformierten Bekenntnisses wie C. Göbel in Erlangen und J. Stockmeyer in Basel in treuer Freundschaft verbunden blieb, ist er doch vom Beginn seines theologischen Denkens ein freudiger und treuer Bekenner der lutherischen Ausprägung des Christentums

gewesen. Aber ebenso entschieden wie gegen die mit äußerlichen Mitteln und auf Kosten eines klaren Bekenntnißstandes der Gemeinden herbeigeführte Union der protestantischen Kirchen, hat er gegen diejenigen Lutheraner gezeugt, „welche Bekenntnis, Bekenntnisschrift und theologischen Lehrbegriff in eins zusammenwerfen“ und meinen, dem Verfall der Kirche durch Symbolzwang wehren zu können²⁶⁾. Das Eine wie das Andere sah er als ein Zerrbild dessen an, was, richtig verstanden, ein selbstverständlicher Ausfluß des lutherischen Gemeinglaubens sei. Sein Ideal war eine evangelisch-lutherische Christenheit, welche erstens ihrer selbst d. h. ihres Glaubens als des urchristlichen und gemeinchristlichen gewiß sei; welche zweitens fleißig darauf bedacht sei, die Schäden ihres Gemeindelebens zu bessern, wozu ihm eine richtigere Gestaltung der Confirmation als ein besonders wichtiges Mittel galt, und welche drittens weitherzig bis zu Anerkennung brüderlicher Gemeinschaft sei gegen alle diejenigen Glieder anderer Konfessionskirchen, mit welchen man im tiefsten Grund des Glaubens zusammentreffe. Ohne heiße Kämpfe nach rechts und nach links hat Hofmann diese seine kirchliche Stellung ebensowenig wie seinen eigenartigen theologischen Standpunkt behaupten können. Schon dem Repetenten hatte man alle möglichen Torheiten nachgesagt²⁷⁾. Mit dem Fortschritt seiner schriftstellerischen Tätigkeit wuchs die Liste der ihm schuldgegebenen Kezereien. Lange schwieg er dazu. Als aber Philippi von Rostock gegen seine Lehre von der Rechtfertigung und der Versöhnung öffentliche Anklage erhob, um ihm selbst und aller Welt „die tödliche Herzkrankheit seines Systems zu zeigen“, griff Hofmann, wie er sagt, „zum Eisen um das Dornestrüpp wegzuschlagen, mit welchem man ihm den Weg zur Wissenschaft und anderen den Zugang zu ihm zu verbauen“ gedachte. In seinen „Schutzschriften für eine neue Weise alte Wahrheit zu lehren“, hat er allen denen den Krieg erklärt, „welche die Denktettel ihrer Rechtgläubigkeit breit und die Säume ihrer Bekenntnistreue groß machen, um oben an zu sitzen in den Schulen“²⁸⁾. Er hat diese Kriegserklärung wahr gemacht. Manches zornige Wort hat er den

sogenannten „Entschiedenen“ ins Angesicht geschleudert, „welche ihn zu denen schieben wollten, welchen er in der Lehre so fremd war, wie sie selbst — jene „Entschiedenen“ — ihm fremd waren in ihrem Wesen“. Aber so wenig er sich von diesen Leuten nach links oder rechts hat drängen lassen, so wenig hat er sich durch ihre Anfeindungen verbittern lassen. Bis an sein Ende hat er mit Freudigkeit und Kraft seiner Wissenschaft und seinem akademischen Beruf gelebt und hat damit seiner Kirche und unserem Lande, der theologischen Wissenschaft und unserer Universität unvergängliche und unvergeßliche Dienste geleistet. Alle diese Kreise haben einen geschichtlichen Anspruch darauf, Hofmann den Ihrigen zu nennen. Alle aber, welche in diesen Tagen mit Stolz oder mit Wehmut sagen: „Er war unser“, sollten auch bedenken, daß es wenig Wert hat, die Gräber der Propheten zu schmücken, ihnen Gedächtnisreden zu halten und solche geduldig anzuhören, daß es vielmehr gilt, durch Tat und Arbeit Gott dafür zu danken, daß er uns einen Mann wie Hofmann geschenkt und so lange gelassen hat, und so dafür zu sorgen, daß sein Gedächtnis unter uns im Segen bleibe.

Anmerkungen.

1) Der künftige Biograph Hofmanns, Lic. Dr. P. Wapler, hat mir Einblick in Jugendbriefe Hofmanns an seine Eltern vergönnt und auch sonst einige mir wertvolle Mitteilungen zukommen lassen. Das Werk ist Leipzig, A. Deichertscher Verlag 1914 erschienen.

2) Vgl. Theologische Briefe von Fr. Delitzsch und v. Hofmann herausgegeben von Vold (1891) S. 15, 40 und H. Schmid „Zum Gedächtnis Hofmanns“ S. V, VI vor den „Vermischten Aufsätzen“ (1878). Die jüngst erschienenen, sehr anziehenden Briefe Hofmanns an seinen seit 1838 ihm nahegetretenen treuen Freund, unseren Erlanger Kirchenhistoriker H. Schmid (herausgegeben von Ch. Schmid, Leipzig 1910), beschränken sich, abgesehen von 2 Briefen von 1839 und 1840 und wenigen späteren Reisebriefen, auf die Jahre, als Hofmann Professor in Rostock war (Herbst 1842 bis dahin 1845) und auf die Monate, während welcher er als Landtagsabgeordneter in München lebte (1863 bis 1869).

3) Briefwechsel mit Delitzsch S. 2, 66 und dazu Hofmanns launige Bemerkungen über das X S. 67f. Bezeichnend für die Zurückstellung seiner Persönlichkeit ist es allerdings, wie Delitzsch S. 41f. bemerkt, daß Hofmann keinem seiner Hauptwerke durch eine Vorrede den Weg in die Öffentlichkeit zu bahnen für gut fand.

4) In einem Brief vom 14. November 1828 spricht er seine Freude darüber aus, daß er „nicht mehr bei der Gesellschaft“ sei. Am 30. Januar 1828 war er noch bei der „Gesellschaft“, deren Mitglieder von ihren Gegnern, den „Landsleuten und Germanisten“, viel geneckt und „Schwanenritter“ genannt wurden. Ich bekenne, über diese Verhältnisse keine Studien gemacht zu haben.

5) Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren. Erstes Stück (1856) S. 4.

6) Es trägt als Überschrift „Luk. 15, 10“ und beginnt mit den Worten: „Nicht daß ich dein begehret hätte, du selber nur hast mein gedacht“, und die letzte Zeile lautet: „Ein Sünder, welcher Buße tut“.

7) Nach mündlicher Überlieferung hat Hofmann als Kandidat das eine oder das andere Mal von Krafft's Kanzel gepredigt.

8) R. v. Raumer wurde in demselben Jahr 1827 von Nürnberg als Professor der Naturgeschichte nach Erlangen berufen, in welchem Hofmann vom Nürnberger Gymnasium her unsere Universität bezog.

9) Vgl. Schmid „Zum Gedächtnis“ S. V; L. Schulze, Ph. Wadernagel nach seinem Leben und Wirken (1879) S. 98; Brief Hofmanns an die Mutter vom 18. Mai 1832. Im Winter 1831/32 machte Hofmann, ich weiß nicht wem, mit einem eigenen Gedicht Chamisso's Gedichte zum Geschenk. Sehr bezeichnend ist, daß er ebenso Eichendorffs und Lenaus Gedichte und H. v. Kleists Werke in Begleitung eigener sinniger Verse verschenkt hat.

10) Briefwechsel mit Delitzsch S. 27, 30 ff., 37 ff. Mehr Anregung als Schelling, dessen kirchlichen Standpunkt Hofmann aus Anlaß der ersten Entwürfe seiner letzten Philosophie in der Zeitschr. für Protest. und Kirche Bd. XII (1846) S. 157—170 beleuchtete, und der ihm persönlich befreundete Erlanger Philosoph E. von Schaden gab ihm die Aurora des Göttinger Schutzmachers, die er nach H. Schmid „Zum Gedächtnis“ S. VI als Kandidat aus Anlaß einer Synodalaufgabe studierte.

11) Briefwechsel mit Delitzsch S. 13. Ebendort S. 31 spricht er von einer „handgreiflichen Fügung Gottes“, der er in der Hoffnung gefolgt sei, der Kirche etlichen Dienst zu erweisen. Wenn er nicht glaubte, daß ihm dies einigermaßen gelinge, würde er noch damals, im J. 1859, zu seinen geschichtlichen Studien zurückkehren, die ihm noch immer Herzweh machen, wenn er daran denkt, daß er ihnen habe entsagen müssen.

12) Briefe an Schmid S. 1 im Zusammenhang einer Erinnerung an die Prometheusfage.

13) Der Ausdruck ist mehrfach noch eigenartiger, als später, z. B. wenn er sagt: „Der Mensch ist erstens Er und zweitens Etwas, was man dann gewöhnlich so unterscheidet: er ist Person, sich selbst wissend und wollend, und er ist Natur.“ Später hat Hofmann doch gut gefunden, der letzteren Redeweise sich anzubequemen.

14) Briefe an Schmid S. 50 f., 58, 66, 81; Mecklenb. Kirchenblatt 1844 S. 79—82.

15) Vgl. Weissagung u. Erfüllung I, 1; Brief an Delitzsch S. 14.

16) Nitzsch, System der christl. Lehre, 4. Aufl. (1839) S. 87 schrieb nach Anführung älterer Schriften, in welchen „Anfänge zu einer Theorie der Weissagung, die doch noch nicht vorhanden sei“ liegen: „und es steht ein sehr wichtiger Streit zwischen Schriftglauben und Schriftgelehrsamkeit, wie es scheint, sehr nahe bevor, in welchem die sogenannten Supernaturalisten gegen einander auftreten werden; vielleicht daß dieser dann einen so vernachlässigten Zweig der biblischen Theologie zu weiterer Ausbildung führt“. Vgl. Hofmann über Nitzsch, Weissf. u. Erf. I, 3, 6; Briefe an Schmid S. 17; Schmid's Briefe an Hofmann in Beitr. zur bayerischen Kirchengesch. Bd. XVII S. 101.

17) Briefe an Schmid S. 6 f., 16, 18 („mein unglückliches Buch“), 28 f., 39, 49, 51, 66, 77; Meckl. Kirchenblatt (1844) S. 72 f., 75 f.

18) Keuß, Gesch. der heil. Schriften Neuen Testaments, 3. Aufl. (1860) S. 573.

19) Briefe an Delitzsch S. 13—16, 39. — S. 15 „könnte ich meiner Neigung folgen, ich würde in lauter Einzelheiten mich bewegen, sie sind recht eigentlich meine Lust“.

20) Vgl. Delitzsch, Die biblisch-prophetische Theologie, ihre Fortentwicklung durch Chr. A. Crusius und ihre neueste Entwicklung seit der Christologie Hengstenbergs, 1845 S. VI, 170 ff., auch desselben Briefwechsel mit Hofmann S. 7, 19 f., 232.

21) Briefe an Schmid S. 12 vgl. S. 16, 21. Allerlei Verdächtigungen hatten ihm Erlangen zu einem „trübseligen Ort“ gemacht S. 3. Im letzten Sommer hatte er in Erlangen in zwei Vorlesungen zusammen etwa 100 Zuhörer (so verstehe ich die Angabe bei Schmid „Zum Gedächtnis“ S. VIII), während Rostock in demselben Semester nicht ganz 100 Studenten, darunter einige 20 Theologen zählte s. Briefe an Schmid S. 10, 12. — Was schon der 29jährige Hofmann für die Universität Erlangen bedeutete, zeigt ein Senatsbericht vom 6. April 1840, wodurch Hofmanns Bewerbung um eine außerordentliche Professur beim Könige befürwortet wurde. In dem vor mir liegen-

den, von der Hand des damaligen Prorektors, des Juristen Julius Stahl geschriebenen Konzept ist zu lesen: „Dr. Hofmann ist in Hinsicht auf Gesinnung, Gelehrsamkeit, Lehrgabe und hauptsächlich auch auf Lehrsuccess ein Mann von besonderer Auszeichnung, so daß sein Besitz als ein wahrer und großer Gewinn für unsere Universität zu betrachten ist. Es ist ihm in seltenem Maße gelungen, sich die begeisterte Anhänglichkeit der Studenten zu erwerben und sie zu wissenschaftlichem Studium nachhaltig anzuregen, was um so höher anzuschlagen ist, als er diesen Erfolg nicht sowohl bestehenden Gaben des Vortrags, als seinen reellen Vorzügen, der Gründlichkeit seiner Kenntnisse, der Penetranz und Produktivität seines Geistes, dem Ernste seines wissenschaftlichen Strebens verdankt. Deshalb läßt sich wohl auch mit Sicherheit hoffen, daß er, wie ihm Muße wird, größere wissenschaftliche Werke im Gebiet der Theologie zu ediren, dieselbe Anerkennung sich auch in dem weiteren Kreise der Gelehrtenwelt erwerben werde. Wir aber halten es für unsere Aufgabe, nicht bloß die Berufung solcher Männer bei Ew. [Kgl. Majestät] zu beantragen, die bereits in der Blüte ihres Ruhmes stehen, sondern auch der Allerhöchsten Aufmerksamkeit Ew. [Kgl. Majestät] solche zu unterstellen, von denen nach unserer Einsicht zu erwarten steht, daß sie in nächster Zukunft zu einer ähnlichen Geltung gelangen werden, um so mehr, als diese, solange sie noch nicht öffentlich in ihrem Werte erkannt sind, mit geringeren Mitteln gewonnen resp. erhalten werden können, und gerade dann ihre kräftigste Periode der Universität zufließen kommt. Außerdem ist es unsere Verpflichtung, einen Mann, der nun seit einer Reihe von Jahren wichtige Disziplinen mit so günstigem Erfolge an unserer Hochschule vertreten hat, soviel in unseren Kräften steht, zu unterstützen.“

22) Diesen Namen verdient das Mecklenburgische Kirchenblatt, herausgegeben von Hofmann, Karsten und Krabbe, 1844. Nach einer durch Hofmanns Wegberufung verursachten Unterbrechung erschien der zweite Jahrgang erst 1846 unter Mitredaktion von Kliefoth.

23) An Schmid S. 57, 59, 76, 80 f.

24) Im Winter 1856/57 gab Hofmann für die jährliche Auktion zum Besten der Pudenhofer Anstalt ein von ihm selbst geschriebenes Heftchen mit zwölf seiner Gedichte her. Ein Bekannter, der es ersteigerte, gestattete mir und anderen, Abschrift davon zu nehmen. Nach meiner, ihm geliehenen Abschrift, wenn ich nicht irre, hat Luthardt in der Zeitschrift für kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1885 S. 669 f. acht dieser Lieder veröffentlicht, und dazu noch ein paar darin nicht enthaltene Zeilen hinzugefügt, womit Hofmann einmal das Geschenk von Augustins Konfessionen begleitet hat. Zwei weitere Lieder finden sich in Briefen an H. Schmid S. 101, 250 beigelegt; wiederum andere sind von R. Wierich im „Alten Glauben“, 1910, Nr. 11 S. 252 f. mitgeteilt. Nach dem Tode von Frau von Hofmann, welche an die Veröffentlichung einer größeren

Sammlung dachte, ist von verwandter Seite eine Auswahl als Manuscript in Druck gegeben worden. Eine umfassendere Auswahl sollte größeren Kreisen zugänglich gemacht werden und würde noch heute dankbare Leser finden.

25) Th. Kolde, Die Universität Erlangen unter dem Hause Wittelsbach (1910) S. 395 ff.

26) Mecklenb. Kirchenblatt 1844 S. 273, 279 in dem trefflichen Aufsatz über den „Streit der Kirchen“.

27) Briefe an Schmid S. 3; Schutzschriften I, 1 f.; II, 1.

28) Schutzschriften I, 31; Briefe an Deligsch S. 83, 84.

Ein Brief Ernst Moritz Arndts.



Von den vier Dichtern, die vor hundert Jahren, in den Tagen der tiefsten Erniedrigung und der herrlichsten Erhebung Deutschlands durch ihre Lieder den gesunkenen Mut unseres Volkes zu heben und die in ihm schlummernden Kräfte zu wecken verstanden haben: E. M. Arndt, M. von Schenkendorf, Th. Körner und Fr. Rückert, ist Arndt an Wohlklang der Sprache und poetischer Kunst vielleicht der Geringste, in mehr als einer Beziehung aber der Erste. Er ist es schon der Zeit nach. Die drei anderen waren noch Knaben oder unreife Jünglinge, als Arndt bereits unter Nichtachtung der damit verbundenen Gefahr für seine Person in Versen wie in Prosa seine mannhafte Stimme gegen die selbstverschuldete Schmach des Vaterlandes erhoben hatte. Von den Gedichten, welche er „im Jahr der Freiheit 1813“ ohne Angabe des Druckorts und Verlags unter dem Titel „Lieder für Deutsche“ herausgab, stammt das erste aus dem Jahr 1801, und es folgen solche aus den Jahren 1806—1813; nur das Jahr 1808, welches er im Exil zu Stockholm verlebte, ist nicht vertreten. Und der Mann, der 1809 ein Lied mit der Aufschrift „Aufruf an die Deutschen bei der Nachricht von dem Fall Schills“ ausgehen ließ, hat als neunzigjähriger Greis im Jahr 1859 bei der fünfzigsten Wiederkehr von Schill's Todestag noch einmal in einem Liede, das sein letztes gewesen sein soll, denselben Helden gefeiert. Arndt hat es verdient, daß in diesem Jahre 1910, in welchem ein halbes Jahrhundert seit seinem Tode abgelaufen ist, in vielen Kreisen und in mannigfaltiger Weise, aber mit verschwindend wenigen Ausnahmen überall in Ehren und in Dankbarkeit seiner gedacht worden ist.

Auch bei den Lesern dieses Jahrbuchs ¹⁾ darf ein bescheidener urkundlicher Beitrag zur Charakteristik des seltenen Mannes um freundliche Aufnahme bitten. Nicht nur als deutscher Patriot, sondern auch als Christ und als Dichter geistlicher Lieder, ja man

¹⁾ Jahrbuch f. d. ev.-luth. Kirche Bayerns herausgeg. von E. Kadner, 1910.

darf sagen, als ein prophetischer Prediger des Christentums sollte Arndt allen, die keinen größeren Schatz unseres Volkes kennen als das ewig junge Evangelium, allezeit in dankbarem Gedächtnis bleiben. In den Jahren 1791—1794 hat er in Greifswald und Jena Theologie studiert und hat als Kandidat zuweilen in einer pommerschen Dorfkirche „mit Schall und Beifall“ gepredigt. Daß er diesem Beruf nicht treu blieb, mag zum Teil in seinem welt-offenen Sinn und seinem urgermanischen Wandertrieb begründet gewesen sein; mindestens ebensoviel trug dazu bei die Jämmerlichkeit der an den Universitäten damals herrschenden Theologie. Schon in seinen Büchern vom „Geist der Zeit“, deren erstes 1805 erschien, hat er bewiesen, daß er des Berufs, ohne Zugehörigkeit zur geistlichen Zunft unserem Volk den Glauben der Väter wieder kraftvoll zu predigen, innerlich gewiß geworden war. Er zeigte sich darin vor allem als ein aufrüttelnder Bußprediger von unbestechlicher Wahrhaftigkeit, von schonungsloser Herbheit und doch auch von einem unerschütterten Glauben nicht nur an den Gott der Offenbarung und der Weltregierung, sondern auch an den baldigen Sieg des Guten und an eine bessere Zukunft unseres Volkes. Durch eben diese Vereinigung eines echten Pessimismus mit einem ebenso unentbehrlichen Optimismus ist er ein erfolgreicher Erzieher seiner jüngeren Zeitgenossen geworden. Unter den Gedichten jener Zeit finden sich neben vaterländischen Liedern, die bis um 1870 oft gesungen worden sind, wie „Was ist des Teutschen Vaterland“ und „Wer ist ein Mann? der beten kann“, auch solche, die er in der Überschrift als Gebete bezeichnet hat, wie das ergreifende Bußlied, welches mit der Strophe beginnt:

Hilf, Herr, wir haben viel gesündigt,
 Drum drückt uns Schmach und Unglück schwer,
 Dein heilig Wort, das du verkündigt,
 Das kannten wir im Trug nicht mehr,
 Des Glaubens süßes Himmelslicht
 Schien unsern blinden Herzen nicht.

Das eigentümlich Christliche tritt auch in den am ersten noch

den „geistlichen Liedern“ zuzurechnenden Stücken jener Sammlung von 1813 wenig deutlich zutage. Dies gilt aber nicht mehr von den geistlichen Liedern, welche Arndt 1819 im Anhang seiner Schrift „von dem Wort und dem Kirchenlied“ veröffentlichte. Darunter sind mehrere, die man ungern in einem evangelischen Gesangbuch vermist. Unser bayerisches Gesangbuch, zu dessen unbestreitbaren Vorzügen die Reichhaltigkeit nicht gehört, enthält von Arndt's Liedern nur das eine: „Geht nun hin und grabt mein Grab“ (Nr. 546) und z. B. nicht das schöne Abendmahlslied: „Kommt her, ihr seid geladen, der Heiland ruft euch“, welches neben jenem Begräbnislied und einem an Luthers Weise anklingenden Weihnachtslied in das Gesangbuch von Mecklenburg-Strelitz aufgenommen wurde.

Damit bin ich bei der Veranlassung des nachfolgenden, vor neunzig Jahren geschriebenen Briefes angelangt, der kürzlich aus Anlaß eines Todesfalls in meiner Familie in meine Hände gekommen und dadurch mir überhaupt erst bekannt geworden ist²⁾. Die Empfängerin ist meine Mutter, Anna geb. Schlatter, die damals als zwanzigjähriges Mädchen im elterlichen Hause zu St. Gallen lebte und, wie sich aus Arndts Brief ergibt, ohne ihm je persönlich begegnet zu sein, durch geistliche Lieder von ihm zu einem enthusiastischen Brief an den Dichter sich hat hinreißen lassen. Es kann nur die vorhin erwähnte Sammlung von 1819 sein, deren Besung sie dazu begeistert hatte. Die Zartheit, mit welcher der unter anderem auch durch seine Verbheit berühmte Mann dem unbekannten jungen Mädchen antwortet, und die Demut, mit der er von sich als Dichter und Christ redet, haben doch wohl nicht nur für den Enkel der Empfängerin etwas Ergreifendes. Der Brief hat folgenden Wortlaut:

*

*

*

²⁾ Ich besitze einen zweiten, noch ausführlicheren Brief Arndt's an meine Mutter mit dem Datum „Bonn, den 16. des Hornungs 1844“ und der Überschrift „Liebe Anna Bahnin“. Sie hatte ihn gebeten, seinen Einfluß geltend zu machen für eine Geldsammlung zur Unterstützung der Hinterbliebenen von 10 Bauarbeitern, die beim Einsturz eines auf unserem Grund und Boden erbauten Hauses kurz vor Vollendung desselben ihr Leben verloren hatten.

Bonn den 12n Jul. 1820.

Ihr liebes Briefchen, theure Jungfrau Anna, vom 23n Jun. Habe ich mit Freuden empfangen und danke Ihnen für den freundlichen Inhalt desselben. Wie sollte es mir nicht Freude machen, daß ein frommes kindliches Herz in irgend einem Worte oder Liebe von mir auch nur einen Anklang des Höheren und Unendlichen, auch nur einen leisen und dünnen Anhauch des Göttlichen und Heiligen gefunden hat? Aber! aber! mein liebes Kind, es sind so viele Aber bei allen Sterblichen, und ein armer Schriftsteller hat so leicht das Unglück, von einigen seiner Leser überschätzt, von andern unterschätzt zu werden. Wie es einen Frühling der Zeit gibt, wo alle Lerchen und Nachtigallen in Lust und Liebe tiliriren und schlagen und selbst die Vögelchen mit schwachen Stimmlein im helleren Ton klingen, so gibt es auch begeisterte Augenblicke, eine Ähnlichkeit eines himmlischen Frühlings, wo der Mensch reden und klingen muß, was er nicht lassen kann, ja wo gleichsam ein Gott aus ihm klinget; aber eben auch, wie die Vöglein die trübe und kalte herbstliche und winterliche Zeit haben, wo sie die Flügel hängen lassen und ihnen Gesang und Lied theuer wird, so hat auch der arme Mensch seine verschlossene und ungöttliche Zeit, wo es weniger hell und frisch in ihm ist. Dies sage ich Ihnen nur, damit Sie den alten Arndt sich denken, wie wir meist sind, als einen nicht ganzen, sondern als einen unvollkommenen und durch das Gefühl seiner Sündlichkeit und Gebrechlichkeit nur zu oft auch gelähmten und klanglosen Menschen. Was er vielleicht Gutes hat, das gab ihm der liebe Gott umsonst, besonders die Gnade, daß ihm Zuversicht immer frischer wächst, wie die Noth drängt, und daß er glauben kann, auch wo das Herz diese Seligkeit und Liebe des Glaubens nicht immer verdient. O vielleicht wissen Sie es schon oder werden es doch schon früh genug erfahren, daß in diesem schwachen irdischen und von Leidenschaften durchschüttelten und durchpolterten Gefäße die bleibende Heitre^{a)} und der sichere Friede nicht immer wohnen kann und daß es hienieden zwischen Muth und Zagheit und Licht

^{a)} Seit Klopstock, der es oft gebraucht, veraltet und durch „Heiterkeit“ ersetzt.

und Schatten immer wechseln muß, bis es für eine andere Welt jenseits hell wird.

Doch lege ich Ihnen wieder ein paar Reime bei, die Sie freundlich aufnehmen wollen.

Zu Ihrer Reise und zum Wiedersehen der lieben Kleovea⁴⁾, wenn es ja geschehen soll, viel Glück und daß das Wasser der Elbe Ihnen recht lustig rausche!

Mir und den Meinigen geht es wohl. Der kleinste Sohn ist frisch und hat gleich nach dem 10n Monat schon gelaufen, der größte wird in den Herbstferien eine Reise an die Ostsee machen zur schönen heimathlichen Insel Rügen.

Viele Grüße von uns an den Bruder und die Mutter und an alles, was Sie lieb haben.

Ihr E. M. Arndt.

⁴⁾ Richtiger Kleophea, ältere Schwester der Adressatin, damals in Dresden lebend.

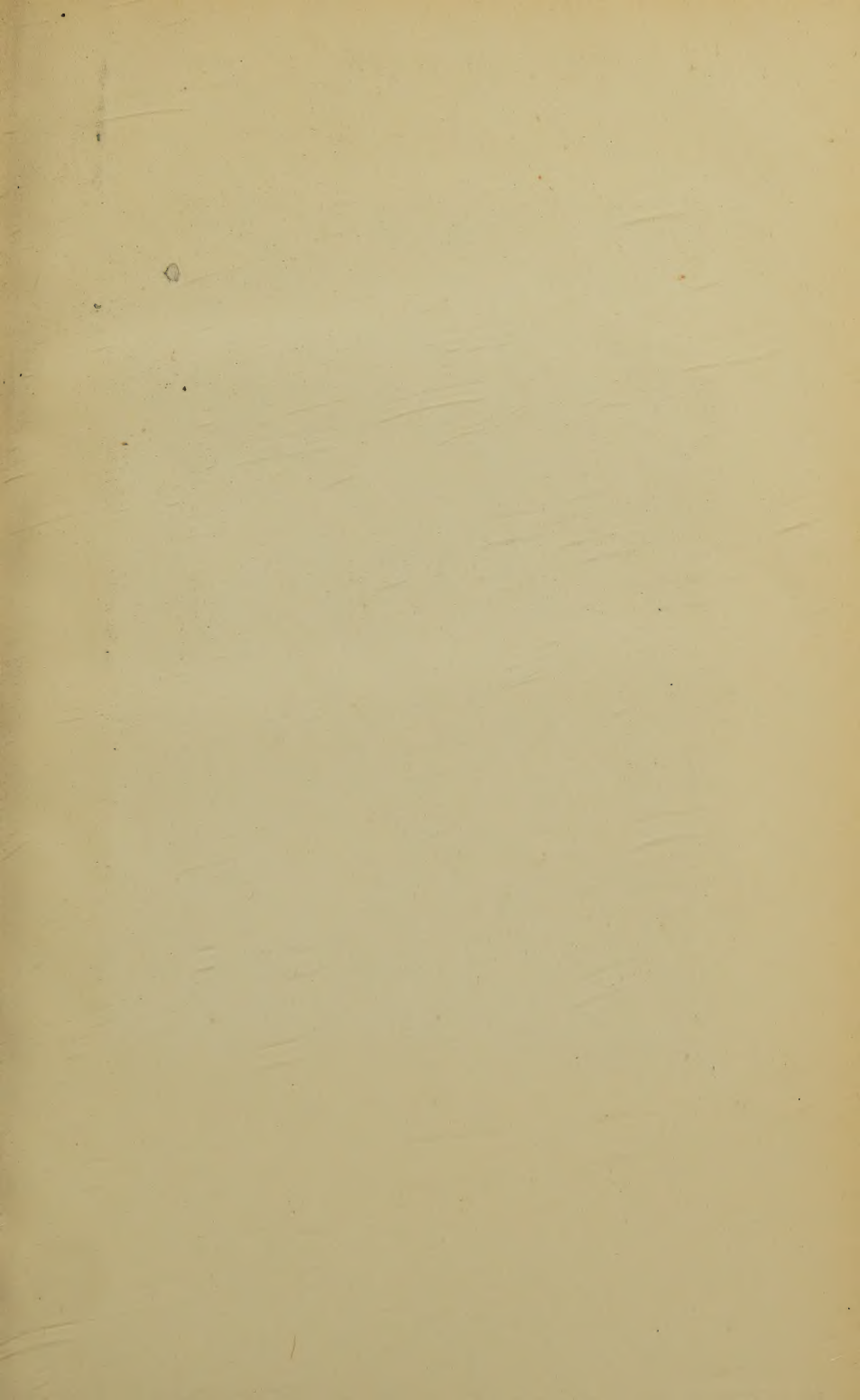
Zahn, Theodor.

- Acta Joannis unter Benutzung von C. v. Tischendorfs Nachlaß bearb. 1880. CLXXII, 263 S. 13.—
- Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Literatur.
- I. Tatians Diatessaron. 1881. VI, 386 S. vergr.
- II. Der Evangelienkommentar des Theophilus v. Antiochien. 1883. IV, 302 S. vergr.
- III. Supplementum Clementinum. 1884. IV, 329 S. 10.—
- IV. 1. Die lateinische Apokalypse der alten afrikan. Kirche von J. Haußleiter. — 2. Der Text des von A. Ciasca hrsg. arab. Diatessaron von E. Sellin. — 3. Analecta z. Geschichte u. Literatur d. Kirche im 2. Jahrh. von Th. Zahn. 1891. XVIII, 329 S. 12.—
- V. 1. Paralipomena von Th. Zahn. — 2. Die Apologie d. Aristides unters. u. wiederhergest. v. R. Seeberg. 1893. IV, 438 S. 20.—
- VI. 1. Apostel u. Apostelschüler in d. Provinz Asien. — 2. Brüder u. Vettern Jesu. 1900. IV, 372 S. 15.—
- VII. 1. Heft. Die altsyrische Evangelienübersetzung u. Tatians Diatessaron unters. von A. Hjelt. 1903. VIII, 166 S. 9.—
- VIII. Historische Studien z. Hebräerbrief. 1. Heft: Die ältesten latein. Kommentare zum Hebräerbrief von E. Riggenbach. 1907. X, 243 S. 11.—
- IX. Die Urausgabe der Apostelgeschichte des Lucas vom Herausgeber. 1916. VI, 402 S. 15.—
- Geschichte des neutestam. Kanons. 2 Bde.
- I. Das N. T. vor Origenes. 2 Tle. 1889. V, 452; III, 516 S. à 12.—
- II. Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band.
1. Hlfte. 1890. IV, 408 S. 10.50
2. Hlfte. 1. Abt. 1891. 216 S. fehlt z. Zt.
2. Abt. 1892. VI, 397 S. 10.50
- Das Evangelium des Petrus. 1893. VI, 82 S. 1.20
- Der Stoiker Epiktet u. sein Verhältnis zum Christentum. Prorektoratsrede. 2. Aufl. 1895. 47 S. —.75
- Grundriß der Geschichte des neutestamentl. Kanons. Eine Ergänzung z. d. Einleitung in das N. T. 2. verm. u. vielf. verb. Aufl. 1904. IV, 92 S. 2.10, geb. 3.60
- Skizzen aus dem Leben der alten Kirche. 3. durchgef. Aufl. 1908. VI, 392 S. 5.40, geb. 7.—
- Die Anbetung Jesu im Zeitalter d. Apostel. 5. Aufl. 1910. 46 S. —.80
- Das Evangelium des Johannes unter den Händen seiner neuesten Kritiker. 1911. 65 S. 1.—
- Einleitung in das Neue Testament. 3. vielf. bericht. u. vervollständ. Aufl. Photomechan. Druck. 1924. I. VI, 495 S.; II. IV, 668 S. 30.—, geb. 35.—
- Zahn-Bibliographie. Verzeichnis der literarischen Veröffentlichungen Theodor von Zahns zu seinem 80. Geburtstage am 10. Oktober 1918 zusammengestellt und dargebracht von Freunden und Kollegen. 1918. 32 S. 1.—

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlg. Dr. Werner Scholl, Leipzig

Kommentar zum Neuen Testament

- I. **Matthäus** von Th. Zahn. 4. Aufl. 1922. VIII, 730 S.
14.50, geb. 16.50
- II. **Markus** von G. Wohlenberg. 1. u. 2. Aufl. 1910. X,
402 S. 8.—, geb. 10.—
- III. **Lukas** von Th. Zahn. 3. u. 4. Aufl. 1920. VI, 774 S.
16.—, geb. 18.—
- IV. **Johannes** von Th. Zahn. 5. u. 6. Aufl. 1921. VI, 733 S.
14.50, geb. 16.50
- V. 1. **Apostelgeschichte** Kap. 1—12 von Th. Zahn. 3. Aufl.
1922. IV, 394 S. 8.—, geb. 10.—
- V. 2. — Kap. 13—Schluß von Th. Zahn. 1. u. 2. Aufl. 1921
494 S. 18.80, geb. 21.30
- VI. **Römerbrief** von Th. Zahn, durchgesehen von Lic. Fr. Hauck.
3. Aufl. 1924. 623 S. 20.—, geb. 22.50
- VII. 1. **Korintherbrief** von Ph. Bachmann. 3. Aufl. 1921.
III, 622 S. 9.—, geb. 11.—
- VIII. 2. **Korintherbrief** von Ph. Bachmann. 4. Aufl. 1922.
VIII, 435 S. 8.50, geb. 10.50
- IX. **Der Galaterbrief** von Th. Zahn. 1922. 3. Aufl. durchgef.
von Lic. Fr. Hauck. 5.70, geb. 7.70
- X. **Epheser-, Kolosser- u. Philemonbrief** von P. Ewald.
2. Aufl. 1910. III, 443 S. 8.50, geb. 10.50
- XI. **Philipperbrief** von P. Ewald. 3. durchgesehene Aufl. von
G. Wohlenberg. 1917. VIII, 237 S. 5.50, geb. 7.50
- XII. 1. u. 2. **Thessalonicherbrief** von G. Wohlenberg. 2. Aufl.
1908. II, 221 S. 4.50, geb. 6.50
- XIII. **Pastoralbriefe (der 1. Timotheus-, der Titus- und der
2. Timotheusbrief)** von G. Wohlenberg. Mit einem Anhang:
Unechte Paulusbriefe. 3. rev. Aufl. 1923. 7.50, geb. 9.50
- XIV. **Hebräerbrief** von E. Rüggenbach. 2. u. 3. Aufl. 1922.
LIV, 464 S. 12.—, geb. 14.—
- XV. 1. u. 2. **Petrusbrief und Judasbrief** von G. Wohlen-
berg. 3. Aufl. 1923. 390 S. 8.—, geb. 10.—
- XVI. **Der Brief des Jakobus** von Lic. Fr. Hauck. 1926.
VIII, 244 S. 4 Tafeln. br. M. 10.50, geb. M. 13.—
- XVII. **Johanneische Briefe** von Prof. D. Rüggenbach, er-
scheinen im Herbst.
- XVIII. **Die Offenbarung St. Johannis** von Th. Zahn. I. Hälfte,
Kap. 1—5. 1.—3. Aufl. 1924. IV, 346 S. 12.—, geb. 14.—
II. H., Kap. 6—22. 1.—3. Aufl. 1926. 287 S. 12.—, geb. 14.50
- U. **Deichertsche Verlagsbuchhandlg. Dr. Werner Scholl, Leipzig**



xv | 179

83135

204

Zahn, T.

Z 13

Altes und neues

204

Z 13

83135

